

كِتَابُ الْكِنْدِىِّ إِلَى الْمُعْظِمِ بَشِيرٍ فِي الْفَلَسَفَةِ الْأُولَى

حققه وقدم له وعلق عليه
الدكتور

أحمد فؤاد الزهوانى

مدرس الفلسفة بجامعة فؤاد الأول

[القاهرة : ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م]

الطبعة الأولى

دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابى الحلبي وشركاه

893.7991

K 576

57957G

عصر الكندي

يعد الكندي بحق صورة للعصر الذي كان يعيش فيه ، وثمرته البيئة الدينية والعقلية والسياسية التي تأثر بها .

فقد نشأ طفلاً في حياة المأمون أعظم خلفاء العباسيين شأنًا، وأشيعهم ذكراً، وأمضى شبابه في بلاط المعتصم ، فشهد الدولة العباسية في أوج مجدها ، وشدة بأسها ، واتساع سلطانها .

ويمتاز هذا العصر الذي يبدأ بالمأمون في أواخر القرن الثاني ، وينتهي في النصف الأول من القرن الثالث بمميزات خاصة لا تجدها في الدولة الأموية ، ولا تجدها في العصور التي أعقبت عصر الكندي .

وتتفرع هذه المميزات عن صفة واحدة تستمد وجودها من عامل سياسي . فقد استتب الأمر منذ الرشيد ، وهذا بال الدولة بعد أن تقوضت قواعد الأمويين في الشرق وقضى على نفوذ العرب ، وسكت الطامعون في الخلافة فاستكانوا وأسدلوا على مطامعهم ستاراً يخفي ثوبهم وثورتهم .

وترتب على هذا الهدوء السياسي بروز هذه الصفة التي تعد في نظرها

579576

JAN 29 1932

579

أساس الحياة الدينية والعقلية والأدبية ، وهى صفة التشييد والبناء والتأسيس .
فإذا شئت أن تلتبس بناء علم الكلام ، ونشأة التصوف ، وظهور الفلسفة ،
وانتشار الطب ، والعناية بالعلوم الفلكية والرياضية ، فعليك أن ترجع إلى ذلك
العصر ، ولا ينفي ذلك أن بذور هذه الحركات الثقافية كانت موجودة من
قبل فى الدولة الأموية ، غير أن هذه الهدنة السياسية التى ذكرناها ، هى التى
يسرت الأخذ بيد العلوم المختلفة إلى درجة من الارتفاع ما كانت لتبلغها لو
جرت الأمور على ما كانت عليه .

ويرجع هذا البناء الضخم فى سائر العلوم إلى أمرين : الأول امتزاج
الأجناس والأديان والشعوب ، واصطناعها اللغة العربية أداة للتعبير عن الفكر .
والثانى الحرية الواسعة التى أباحها الخلفاء ، ونخص المأمون منهم بالذكر ، لكل
من يريد أن يفكر .

فكما « كان هناك توليد بين الأجسام ، كان هناك توليد عقلى . فقول
الناس من الأمم المختلفة كان يتناولها اللقاح . فالفارسي يحمل عقلاً فارسياً ثم
يعتنق الإسلام ، ويعتنق اللغة العربية ، فينشأ مزيج من العقليتين تتولد منه
أفكار جديدة ، ومعان جديدة . واليوناني النصراني ، أو الرومي النصراني ،
أو العراقي اليهودي ، يخاطب العربي المسلم ، ويتبادلان الرأي والقصص ،
والفكرة ، فينشأ من ذلك فكر جديد . وهكذا . . . » (١) .

(١) أحمد أمين - ضحى الإسلام - الجزء الأول - ١٩٣٤ - ص ١٤

وروى عن بشر المريسي قال : حضرت عبد الله المأمون أنا ، وثمامة ،
ومحمد بن أبي العباس ، وعلى بن الهيثم ، فتناظروا في التشيع . فنصر محمد بن أبي
العباس الإمامية ، ونصر على بن الهيثم الزيدية ، وجري الكلام بينهما ، إلى
أن قال محمد لعلي : يا نبطي ما أنت والكلام ؟ ! . فقال المأمون ، وكان متكئاً
فجلس ، الشتم عى ، والبذاءة لؤم ، إنا قد أبجنا الكلام ، وأظهرنا المقالات ،
فمن قال بالحق حمدناه ، ومن جهل ذلك وقفناه ، ومن جهل الأمرين حكمنا
فيه بما يجب ، فاجعلا ينسكما أصلاً ، فإن الكلام فروع ، فإذا افترعتم شيئاً
رجعتم إلى الأصول .

ويلحق الخضرى في محاضراته عن تاريخ الأمم الإسلامية بأن المأمون
أباح الكلام ، وأظهر المقالات لدرجة قلما تجدها أمة . وما ظنك بخليفة
عباسى تناظر في مجلسه اثنان في الإمامة ، فينصر أحدها الإمامية ، والثانى
الزيدية ؛ وهذان المذهبان إن صحا يذهبان بما فى أيدي آل العباس من الإمامة
ولم يمنع ذلك من ترك حرية القول لهم ^(١) .

وكان غرض المأمون أن يؤلف بين القوم ويدفعهم إلى الاجتماع على
رأى واحد ، ولكن النتيجة التى انتهت مقالة « خلق القرآن » إليها كانت

(١) محمد الخضرى : محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية - مطبعة عيسى الحاي - ١٩٣٠ -

محنة شديدة ، وفتنة عظيمة بين علماء الحديث والمعتزلة . وأوصى المأمون أخاه المعتصم بأن يسير سيرته في مسألة خلق القرآن ، وتبع المعتصم الوصية ، وشجعه رءوس المعتزلة على الفتك بخصومهم ، فأحضر أحمد بن حنبل إلى مجلسه ، وأمره أن يقول بخلق القرآن ، ثم ضربه حتى خلعت كتفه ، لأنه تمسك برأيه ورفض القول بأن القرآن مخلوق . واستمرت هذه المحنة يؤيدها الخلفاء حتى جاء المتوكل بعد الواثق ، فأمر أن يترك الناس أحراراً وشأنهم .

ولم يكن الكندي بعيداً عن المشاركة في علم الكلام ، والرد على آرائهم . فله رسالة « في الاستطاعة وزمان كونها » ، وأخرى « في الجزء الذي لا يتجزأ » وفي الصفحات الأولى من هذه الرسالة التي نشرها يخاطب رجال الدين ويوجه إليهم بعض التهم ، مما يدل على الصلة بينه وبينهم ، وهي صلة قامت من طبيعة العصر ، وسيطرة رجال الدين ، فقهاء ومحدثين ومعتزلة ، في دولة المنصور والرشيد والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل .

على أن المؤرخ المنصف لا يستطيع أن يغفل من حسابه أثر الخلفاء في توجيه الحوادث ، وخلق هذه البيئة العامة العريضة التي أطلقنا عليها اسم عصر البناء والتشيد ، وذلك على الرغم مما يذهب إليه بعض المؤرخين من أن التقدم الطبيعي القائم على أساس النظم العمرانية هو العلة في ذلك . يذكر الأستاذ أحمد أمين في ضحى الإسلام « بل أستطيع أن أقول : إن الدولة الأموية لو قدر لها أن تستمر في الحكم الزمن الذي حكمته الدولة العباسية لظهر على يديها

من الحركات العالمية ، والاصلاحات الاجتماعية ، قريب مما ظهر على يد العباسيين (١) .

ولا نستطيع أن نجعل البيئة هي كل شيء إذ لا مراعاة في تأثير الفرد في البيئة . وقد كان أثر الخلفاء عظيمًا في حركة جديدة أدت إلى صبغ الحياة العقلية في الإسلام ، هي حركة الترجمة ، وكان لذلك أثر مباشر في يعقوب بن إسحاق الكندي إذ المعروف أنه من حذاق النقلة في الإسلام ، وذلك بفضل صلته بالخلفاء .

الترجمة :

يروى أن خالد بن يزيد الأموي أمر بترجمة كتب في الكيمياء من اللسان اليوناني إلى العربي ، ولكن لم يُشرع في نقل كتب اليونان في الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسان العربي إلا في عهد المنصور (٢) .

ثم يقول دى بور بعد الإشارة إلى بعض المترجمين مثل حنين بن إسحاق وقسطا بن لوقا وغيرهما ما يأتي : « وينبغي ألا نعد هؤلاء النقلة من جملة الفلاسفة ذوي الشأن ، إذ كان يندر أن يقبل أحدهم على الترجمة من تلقاء

(١) أحمد أمين : ضحى الإسلام — ص ١ ص ٢

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام — ترجمة أبو ريدة — لجنة التأليف — ١٩٣٨ —

نفسه ، بل كان في كل الأحوال تقريباً يعمل بأمر خليفة أو وزير ، أو غيرها من أصحاب النفوذ^(١) ... » .

وهذا يؤيد ما ذكرنا من فضل الخلفاء على الترجمة من اللسان اليوناني وغيره .

ذكر ابن أبي أصيبعة أن جورجيس بن جبريل « أول من ابتدأ في نقل الكتب الطبية إلى اللسان العربي عندما استدعاه المنصور^(٢) » .

وكان يوحنا بن ماسويه نصرانياً سريانياً في أيام هارون الرشيد . وولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية القديمة لما وجدها بأنقرة وعمورية وسائر بلاد الروم حين افتتحها المسلمون ، وسبوا سبيها . ووضعه أميناً على الترجمة ، ورتب له كتاباً حذاقاً يكتبون بين يديه . وخدم الرشيد والأمين والمأمون ومن بعدهم من الخلفاء إلى أيام المتوكل^(٣) .

وذكر القفطى أن حنين بن اسحاق الطبيب النصراني تلميذ يوحنا بن ماسويه . قعد في جملة المترجمين لكتب الحكمة واستخرجها إلى السرياني وإلى العربي . واختير للترجمة واثمن عليها ، وكان « المتخير له المتوكل على

(١) المرجع السابق - ص ٢٤

(٢) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء - المطبعة الذهبية ١٨٨٢ - الجزء

الأول ص ٢٠٣

(٣) القفطى - إخبار العلماء بأخبار الحكماء - مطبعة السعادة - ص ٢٤٩

الله ، وجعل له كتاباً نحارير علمين بالترجمة ، كانوا يترجمون ويتصفح ما ترجموا . ودخل حنين إلى بلاد الروم لأجل تحصيل كتب الحكمة ، وتوصل في تحصيله غاية إمكانه ، وأحكم اليونانية عند دخوله إلى تلك الجهات ، وحصل نفائس هذا العلم ، وعاد يلزم بنى موسى بن شاكر ، ورغبوه في النقل من اليونانى إلى العربى .

وكانت أسرة بنى شاكر تنافس الخلفاء ، وكانوا يرزقون جماعة من النقلة منهم حنين بن إسحاق وثابت بن قرة ، وعين لهم في الشهر ٥٠٠ دينار للنقل والترجمة والملازمة^(١) .

واختلفوا في الدافع الذى دفع الخلفاء إلى الحث على الترجمة : أهو الحاجة إلى الطب والعلاج ؟ ، أو معرفة الطوالع والتنجيم وعلم الفلك ؟ .

جاء في طبقات الأطباء « أن أول ما استدعى أبو جعفر المنصور لجورجيس هو أن المنصور في سنة مائة وثمان وأربعين للهجرة مرض ، وفسدت معدنه وانقطعت شهونه . وكلما عالج الأطباء ازداد مرضه . فتقدم إلى الربيع بأن يجمع الأطباء لمشاورتهم فجمعهم ، فقال لهم المنصور : من تعرفون من الأطباء في سائر المدن طبيباً ماهراً ؟ فقالوا : ليس في وقتنا هذا أحد يشبه جورجيس رئيس أطباء جنديسابور . فإنه ماهر في الطب وله مصنفات جليلة . فأنفذ المنصور من يحضره » . وختم ابن أبى أصيبعة كلامه عن جورجيس بقوله :

«ولجورجيس من الكتب كناشه المشهور، ونقله حنين بن إسحاق من السرياني إلى العربي» .

ويتضح من هذا أن النقل في أول الأمر كان من السريانية إلى العربية . ولعلك تسأل ما شأن جنديسابور بالعلم اليوناني ، ونقله إلى اللسان السرياني . ويرجع السر في ذلك إلى أن الإمبراطور جستنيان أصدر عام ٥٢٩ بعد الميلاد أمراً يغلق فيه أبواب المدارس الفلسفية في أثينا ، وأعظم هذه المدارس الأكاديمية التي ورثت فلسفة أفلاطون ، ومدرسة المشائين التي تشرح فيها كتب أرسطو . واتجه الفلاسفة نحو الشرق فأنشأوا في الرها ونصيبين مدارس تعلم فلسفة أرسطو ، وطب بقراط وجالينوس . ولما أغلقت مدرسة الرها انتقل فلاسقتها إلى جنديسابور ، ورحب بهم كسرى . حتى إذا جاء الخلفاء العباسيون في صدر الدولة استخدموا الأطباء من السريان ، ونقلوا إلى اللسان العربي هندسة إقليدس ، وطبيعة أرشميدس ، وفلك بطليموس ، وطب أبوقراط وجالينوس ، وفلسفة أرسطو وثاوفراسطس والإسكندر الأفروديسي^(٢) .

وكانت حاجة المسلمين إلى معرفة علم الفلك شديدة ، ولذلك حث الخلفاء على ترجمة ما يتصل بها الفن من الكتب .

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ١٢٣ - ١٢٥

(٢) Gilson : La Philosophie au Moyen âge : Payot, Paris

ولا يخفى على من اعتبر أمور الدين الإسلامي ولو قليلا ما وقع بين بعض أحكام الشريعة الإسلامية في العبارات ، وبين بعض الظواهر الفلكية من الارتباط الواضح الجلي . إن أوقات الصلوات الخمس تختلف من بلد إلى بلد ، ومن يوم إلى يوم ، فيقتضى حسابها معرفة عرض البلد الجغرافي ، وحركة الشمس في فلك البروج ، وأحوال الشفق الأساسية . ومن شروط الصلاة الاتجاه إلى الكعبة فيستلزم ذلك معرفة سمت القبلة أى حل مسألة من مسائل علم الهيئة الكروى مبنية على حساب المثلثات فبالجملة إن ارتباط بعض أحكام الشريعة بالمسائل الفلكية زاد المسلمين اهتماماً بمعرفة أمور السماء والكواكب^(١)

ويقول المستشرق سيديو إن المأمون أتم ما بدأه المنصور من البحث عن المؤلفات اليونانية « وكان أول ما صنعه أمره بإصلاح كتاب بطليموس المعروف بالمجسطى ، والذي ترجم في عهد هارون الرشيد بإشراف يحيى بن خالد البرمكى . وقام بصنع آلات الفلك متفننون بارعون ، واشتملت الأزياج المصححة ، التى يعد يحيى بن أبى منصور واضعاً لها ، على نتائج الأرصاد التى تمت بدمشق وبغداد فى آن واحد^(٢) .

(١) نلينو : علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى طبع روما - ١٩١١ -
ص ٢٢٩ - ٢٣١
(٢) سيديو - تاريخ العرب العام - ترجمة عادل زعير - مطبعة عيسى الحلبي - ١٩٤٨
ص ٣٨٨

أما دى بور فيذهب إلى أن علم الطب كان أكثر نفعاً ، وقد غنى به الخلفاء لأسباب غنية عن البيان ، وكانت عناية الملوك بالطب لذاته من أكبر الأسباب التى جعلتهم يعمدون إلى كثير من المترجمين بنقل كتب اليونان إلى اللسان العربى^(١) . ونحن لا ننكر أن الطب كان دافعاً إلى الترجمة ، ولكننا ننكر على دى بور إغفاله قيمة علم الفلك ، وخلطه بين هذا العلم المسمى علم الهيئة وبين التنجيم بمعنى معرفة مستقبل الناس وحظوظهم ، ثم قوله إن علم الفلك كان فرعاً من العلم الرياضى^(٢) . ذلك أن الاهتمام بعلم الفلك لم ينشأ عن البحث فى الرياضيات بل كما يقول نلينو « ومما حرّض أيضاً أرباب الدين على الالتفات إلى علم الهيئة ما أنزل فى القرآن من الآيات التى تبين ما جعل الله فى الأجرام السماوية وحركاتها من المنفعة الجليلة لكل الناس ، وتدعو البشر إلى التأمل والتفكير فيما فى ذلك من النعمة الرحمانية ، والحكمة الإلهية^(٣) » . وقال محمد بن جابر البتانى فى أول زيجه « إن من أشرف العلوم منزلة ، وأسانها مرتبة ، وأحسنها حلية ، وأعلقها بالقلوب ، وألمعها بالنفوس ، وأشدها تحديداً للفكر والنظر ، وتذكية للفهم ، ورياضة للعقل بعد العلم بما لا يسع الإنسان جهله من شرائع الدين وسنته علم صناعة النجوم ، لما فى ذلك من جسيم الحظ ، وعظيم

(١) دى بور : ص ٨٨

(٢) دى بور ص ٨٥

(٣) نلينو : ص ٢٣٢ - ٢٣٣

الانتفاع بمعرفة مدة السنين والشهور والمواقيت ، وفصول الأزمان ، وزيادة الليل والنهار ونقصانها ، ومواضع النيرين وكسوفهما ، ومسير الكواكب في استقامتها ورجوعها ، وتبدل أشكالها ، ومراتب أفلاكها ، وسائر مناسباتها^(١) .

ويقول نلينو « إن أول ما اشتغلت به أهل البلاد الإسلامية من العلوم هي العلوم العملية وخصوصا الطب والكيمياء وأحكام النجوم^(٢) » وأن أول كتاب تُرجم من اليونانية إلى العربية (بقطع النظر عن كتب الكيمياء) هو على المحتمل كتاب أحكام النجوم ، وهو ترجمة كتاب عرض مفتاح النجوم المنسوب إلى هرمس الحكيم . وكان ترجمة الكتاب سنة خمس وعشرين ومائة هجرية .

وكان أبو جعفر المنصور يقرب المنجمين ويستشيرهم في أموره . كان نوبخت منجما فاضلا يصحب المنصور ، فلما ضعف نوبخت عن الصحبة قال له المنصور : أحضر ولدك ليقوم مقامك^(٣) .

وتروى كتب التاريخ أن المنصور وضع أساس مدينة بغداد في وقت اختاره نوبخت المنجم ، وأن الذين هندسوا المدينة فعلوا ذلك بحضرة نوبخت ،

(١) نلينو ص ٢٣٤

(٢) نلينو ص ١٤٢

(٣) الففطى : ص ٢٦٦

وإبراهيم بن محمد الفزارى والطبرى المنجمين أصحاب الحساب .
فنحن نرى أن الترجمة بدأت بالطب من جهة ، وبالفلك من جهة أخرى ،
وكانت الفلسفة تابعة لهما ، ولم تستقل عنهما إلا فى عصر متأخر عن عصر
الكندى الذى نتحدث عنه .

وكان الكندى مترجماً ، وطيبياً ، وفيلسوفاً ، ورياضياً ، وفلكياً ، لأن
طبيعة العصر كانت تقتضى ذلك .

وعلىنا أن ننظر فى كتبه ، وفى كلام المعاصرين له ، لنرى أى صفة من
هذه الصفات كانت غالبية عليه .

سيرة الكندي

نشأته :

الخلاف في مولد الكندي ووفاته كبير ، لأن كتب التراجم لم تنص عليهما .
ودرسه كثيرون من المحدثين ، وأوفى دراسة محققة لفيلسوف العرب ما كتبه
مصطفى عبد الرازق ونشره في مجلة كلية الآداب ، ثم طبع في مؤلفات الجمعية
الفلسفية مع دراسة شخصيات أخرى ^(١) .

والراجح أنه ولد في أواخر حياة أبيه حوالي سنة ١٨٥ هجرية ، كما يذهب
دي بور . ولم يكن هارون الرشيد قد توفي بعد ، ولم يشهد الكندي عظمة
دولته ، لأن الرشيد مات ولم يبلغ الكندي العاشرة من العمر .

وهو أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن
محمد بن الأشعث بن قيس .

يكنى أبا يوسف ، ولكنه لم يشتهر بهذه الكنية كما اشتهر أبو علي

(١) مصطفى عبد الرازق - فيلسوف العرب والمعلم الثاني - عيسى الحاي - ١٩٤٥

ابن سينا . والغالب أنه حين يذكر في كتب الفلسفة ، يقال عنه : الكندى
أو يعقوب الكندى ، أو يعقوب بن إسحاق الكندى ، كما ذكره القفطى
وابن أبى أصيبعة .

ولى أبوه إسحاق بن الصباح الكوفة فى خلافة المهدي والرشيدي ، وهو
منصب يرفع صاحبه إلى طبقة الحكام وذوى الشأن والسلطان .

وإذا كان إسحاق حين مات قد ترك ابنه طفلاً ، فقد نشأ يعقوب فى «الكوفة
فى أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى ، وفى حضن اليتيم وظل الجاه الزائل .
وإذا كان جاه بنى الأشعث بن قيس لم يزل بزوال إسحاق ، فإن عهدهم الزاهر
فى الكوفة قد تولى بموته ، وكانوا انتشروا فى البلاد ، فلم يبق للصبي اليتيم
إلا أمه التى لا تعرف من شأنها قليلاً ولا كثيراً . كانت الأيم تريد بالضرورة
لولدها أن يعيش كأبيه ميسراً وحيها ، فدبرت له ماله ، ونشأ به مقتصداً صرفها
غنياً ، ثم ساقته فى سبيل العلم لما آنت من ذكائه المتوقد ، وشوقه إلى التهام
المعارف ، حتى إذا فاتته فخامة الحكم لم تغته جلالة العلم والحكمة^(١) .»

ولسنا ندرى عن شيوخ الكندى وأساتذته شيئاً . غير أن الطبيعى أنه
تعلم فى صباه القرآن وحفظه ، والخط والحساب ، كما كان العهد فى التعليم ، والمعروف
فى تأديب الصبيان . أما وجهته فيما بعد ، فإنها تتوقف إلى حد كبير على ميوله

ورغباته . وقد اتجه يعقوب وجهة العلوم الرياضية والفلكية والنقل عن اليونانية وغيرها ، وانصرف عن العلوم الدينية واللغوية والأدبية . ولكنه شارك المتكلمين في مباحثهم ، وله رسائل في ذلك ، وهى مشاركة طبيعية لأن فتنه القول بخلق القرآن لم يسلم من إبداء الرأى فيها أى أحد .

والغالب أن الكندى كان يؤثر العزلة ، والابتعاد عن مخالطة الناس ، ويعف عن المهاترة والسباب ، ويخشى أن يخوض في معارك الأدباء ورجال الدين ، لما فى هذه المعارك من فتن ودسائس كثيرا ما تنتهى إلى ما لا تحمد عقباه . وهذا عندنا هو السبب فى إثاره البحث عن علوم جديدة يخلوله فيها الميدان .

أما مصطفى عبد الرازق فيعلل هذا الاتجاه بحب الكندى الاطلاع ، وفى ذلك يقول : « ولكن الطفل كان بفطرته طلعة ، يلتمس أن يدرك بعقله الأشياء وعللها ، ويريد أن يحيط بكل شىء علماً ، فما هو إلا أن بلغ رشده ، وأصبح أمره بيده ، حتى انطلق يرضى شهوة عقله فيتصل بعلم الكلام ، ويشارك المتكلمين فى مباحثهم ويغلبه حب المعرفة ، فلا يجد فيما تمارسه بيئته الإسلامية العربية ما يكفى حاجة عقله الطموح ، ويقتحم غمار الفلسفة وما إليها من العلوم المنقولة عن يونان وفارس والهند ، ولا يجد فيما يترجمه النقلة غنى ، فيحاول أن يرد هذه العلوم فى منابعها ، ويتعلم اليونانية ، ويترجم بها ، ويصلح ما يترجمه

غيره ، ويتصل بالثقافة اليونانية اتصالاً ظاهر الأثر في عواطفه وفي وتفكيره^(١) .

ونحن نرى أن اتجاه الكندي إلى النقل والاشتغال بالعلوم الفلسفية والهندسية والفلكية إنما جاء من طبيعة اتصاله بالخلفاء أولاً ، ورجال الدين ثانياً ، والنقلة ثالثاً .

في بلاط الخلفاء :

ذكر ابن أبي أصيبعة أن يعقوب بن إسحاق الكندي كان عظيم المنزلة عند المأمون والمعتصم ، وعند ابنه أحمد .

ونقل ابن أبي أصيبعة عن سليمان بن حسان أن الكندي « خدم الملوك فباشروهم بالأدب » .

ويقول ابن نباتة في شرح رسالة ابن زيدون « وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته ، وهي كثيرة جداً » .

وذكر ظهير الدين البيهقي الكندي فقال عنه « وقد ارتبطه المعتصم ، وكان أستاذ ولده ابن المعتصم ، وله رسائل إلى أحمد بن المعتصم^(٢) » .

(١) مصطفى عبد الرازق . ص ٢١

(٢) ظهير الدين البيهقي . تاريخ حكماء الإسلام . دمشق ١٩٤٦ ص ٤١

ونذكر كتب الأدب قصة الكندى مع أبي تمام « حكي أنه كان حاضراً
عند أحمد بن المعتصم وقد دخل أبو تمام ، فأنشده قصيدته السينية ، فلما بلغ
إلى قوله :

إقدام عمرو في سماحة حاتم في حلم أحنف في ذكاء إياس
قال الكندى : ما صنعت شيئاً . قال : كيف ؟ قال ما زدت على أن
شبهت ابن أمير المؤمنين بصعاليك العرب ، وأيضاً أن شعراء دهرنا تجاوزوا
بالممدوح من كان قبله ، ألا ترى إلى قول الملوك في أبي دلف :

رجل أبر على شجاعة عامر بأساً وغبر في محيا حاتم
فأطرق أبو تمام ثم أنشد :

لا تتكروا ضربى له من دونه مثلاً شروداً في الندى والبأس
فالله قد ضرب الأقل لنوره مثلاً من المشكاة والنبراس
ولم يكن هذا في القصيدة ، فتعجب منه . ثم طلب أن تكون الجائزة
ولاية عمل . فاستصغر ذلك فقال الكندى : ولوه فإنه قصير العمر ، لأن ذهنه
ينحت من قلبه فكان كما قال ^(١) .

ولسنا نجد ذكراً في كتب التاريخ والأدب لأخبار الكندى في بلاط

(١) مصطفى عبد الرازق . ص ٢٥ نقلاً عن كتاب سرح العيون لابن نباتة المصري .

المؤمن والمعتصم . إلا أن رسائله التي كتبها للمعتصم تارة ، ولابنه أحمد تارة أخرى ، تدل على هذه الصلة . فلم يكن مألوفاً أن يتجه العلماء إلى الخلفاء يكتبون لهم أو يترجمون دون سبب قوى يحملهم على ذلك . وأكبر الظن أن الكندي حين كتب بعض الرسائل للخلفاء ، إنما فعل ذلك بإحياء منهم ، وبناء على طلبهم ، وقد كان الخلفاء يشاركون في العلم والأدب والفقه ، وتدور المناقشات العلمية والدينية والأدبية في مجلسهم . ولا ريب في أن صلة الكندي بالمعتصم كانت قوية ، مما جعله يدفع إليه ابنه أحمد يؤدبه .

والرسالة التي نشرها يتجه بها إلى المعتصم ، فعنوانها « كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى » . ومطلعها يؤيد أنها للخليفة إذ يقول : « أطال الله بقاءك يا بن ذوى السادات وعزى السعادات ، الذين من استمسك بهديهم سعد في دار الدنيا ، ودار الأبد » وقد تكون إلى ابنه .

وهو لا يفعل ذلك في رسائله الأخرى ، فهو يجيب فيها عن سؤال سائل ، أو استفسار صديق . في رسالة الحيلة لدفع الأحزان يبدؤها بقوله « صانك الله أيها الأخ الحمود من كل زلة ، وحاطك من كل آفة ، ووفقك لسبيل الانتهاء إلى مرضاته ، وجزيل ثوابه . فهمت ما سألت من رسم أقاويل تضاد الأحزان » .

ويستهل رسالته في العقل على هذا النحو : « فهمك الله جميع النافعات ،

وأُسعدك في دار الحياة ودار المات . فهمتُ الذي سألتَ من رسم قولٍ في العقل
موجز خبري على رأى المحمودين من قدماء اليونانيين . . . » .
وقد كتب الكندى رسائل إلى المأمون ، ويذكر ابن أبي أصيبعة له
« رسالة إلى المأمون في العلة والمعلول » .

وفي رسالة الكندى بعنوان : « في ذات الشعبتين » ، وهى مفقودة في
العربية ، ونُقلت من اللاتينية إلى الألمانية ، نجد عنوانها الكامل أنها كتاب
يعقوب بن إسحاق الكندى إلى أبي عباس بن المعتصم بالله^(١) .

ولم يكن الكندى مقرراً فحسب إلى المأمون والمعتصم وأحمد بن المعتصم ،
كتب لهم الرسائل ، بل كان مقدماً كذلك في بلاط المتوكل .

نقل ابن أبي أصيبعة عن كتاب حسن العقبي لأبي جعفر أحمد بن يوسف
ابن إبراهيم قال : « كان محمد وأحمد ابنا موسى بن شاكر في أيام المتوكل
يكيدان كل من ذكر بالتقدم في معرفة . فأشخصا سند بن علي إلى مدينة
السلام ، وباعداه عن المتوكل . ودبرا على الكندى حتى ضربه المتوكل ،
ووجها إلى داره ، فأخذوا كتبه بأسرها وأفرادها في خزانة سميت السكندية . »
وفي هذه القصة ما يدل على منزلة الكندى عند المتوكل ، وحسد الأمراء
وتدبيرهم لمباعدة بينه وبين البلاط . وسوف نعود إلى تتمة هذه القصة لبيان
صلة الكندى بالنقطة .

Wiedemann : Über Eine Astronomische Schrift Von (١)
Al kindi 1910 .

بين الكندى ورجال الدين :

كان العصر عصر فتنة دينية ، بدأت بحماية المأمون المعتزلة ، وجرى المعتصم على سنة أخيه ووصيته . ذكر الحافظ الذهبي في تاريخ الإسلام عند الكلام على ترجمة الإمام أحمد بن حنبل « ذكروا أن المعتصم لا ين في أمر أحد لما علق في العقابين ، ورأى ثبوته وتصميمه وصلابته في أمره ، حتى أغراه ابن أبي دواد ، فقال له : إن تركته قيل إنك تركت مذهب المأمون وسخطت قوله ، فهاجبه ذلك على ضربه ^(١) » .

كان ابن أبي دواد كما رأيت هو المقرب من المأمون والمعتصم ، حتى لقد أغرى المعتصم بضرب أحمد بن حنبل .

ومن الطبيعي أن يقع الحسد بين الكندى والمعتزلة المقربين من الخليفة . وأكبر الظن أن أهل السنة لم يرضوا كذلك عن الكندى واشتغاله بالفلسفة ، لما بين الدين والفلسفة من عدا .

ولم تصل إلينا جميع كتب الكندى لتبين منها رأيه في الدين ورجاله . وفي كتابه إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، إشارة طويلة نستخلص منها

(١) تاريخ الإسلام للمحافظ الذهبي - ترجمة الإمام أحمد - تحقيق أحمد محمد شاكر -

ثلاثة أمور : الأول أن رجال الدين يسيئون تأويل الفلسفة ، والثانى أنهم يتجرون بالدين ، والثالث التوفيق بين الفلسفة والدين .

أما سوء التأويل فيرجع إلى « ضيق فطنتهم عن أساليب الحق ، وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأى والاجتهاد فى الأنفاع العامة الشاملة ، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمة ، والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق » .

أما التجارة بالدين فلأنهم يعادون ذوى الفضائل « ذباً عن كراسيهم المزورة التى نصبوها من غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم عدى الدين . لأن من تجر بشئ باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ، فمن تجر بالدين لم يكن له دين » .

الواقع أن الكندى يدفع عن نفسه هجوم رجال الدين ، وتهمة الإلحاد ، وهى تهمة إن ثبتت كان مصير صاحبها الإعدام .

روى المسعودى فى مروج الذهب قصيدة لأحد الشعراء يتهم فيها الكندى بالانتساب إلى يونان ، ودس آراء الملاحدة من الفلاسفة على الإسلام جاء فيها :

| | |
|------------------------------|--------------------------------|
| أبا يوسف إني نظرت فلم أجده | على الفحص رأيا صح منك ولا عقدا |
| وصرت حكيماً عند قدم إذا امرؤ | بلاهم جميعاً لم يجد عندهم عندا |
| أتقرن إلحاداً بدين محمد | لقد جئت فينا يا أخا كندة إذا |

وتخلط يونان بقحطان ضلة لعمرى، لقد باعدت بينهما جدا^(١)
 وذكر ابن النديم في الفهرست « كان أبو معشر ، وهو جعفر بن محمد
 البلخي ، من أصحاب الحديث أولا ، ومنزله في الجانب الغربي بباب خراسان
 ببغداد ، يضاعن الكندي ، ويفرى به العامة ، ويشنع عليه بعلوم الفلاسفة ،
 فدرس عليه الكندي من حسن له النظر في علم الحساب والهندسة ، فدخل في
 ذلك فلم يكمل له ، فعدل إلى علم أحكام النجوم ، وانقطع شره عن الكندي
 بنظره في هذا العلم ، لأنه من جنس علوم الكندي »^(٢).

لهذا السبب كانت حاجة الكندي شديدة إلى الدفاع عن الفلسفة ،
 وإثبات أنها لا تخالف الدين ، فكان بذلك أول من تكلم من فلاسمة
 الإسلام في التوفيق بين الحكمة والشرعة . وله في ذلك ثلاث حجج :

الأولى : أن علم الربوبية من الفلسفة ، وفي ذلك يقول « ويحق أن يتعبر
 من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً . لأن في علم الأشياء
 بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة » .

الثانية : موافقة ما جاء به الرسل لحقائق الفلسفة ، وهذا هو نص الكندي
 « وجملة كل علم نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتباس منه ، واقتناء

(١) المسعودي - مروج الذهب - طبعة بولاق - ص ١٣٨

(٢) ابن النديم : الفهرست - المطبعة الرحمانية - ص ٣٨٦

هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جَلَّ ثَنَاؤُهُ ؛ فإن الرسل الصادقة ، صلوات الله عليها ، إنما أتت بالإقرار برؤية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وإيثارها .

والحجة الثالثة منطقية وهى أن اقتناء الفلسفة « يجب أولا يجب ، فإن قالوا يجب وجب عليهم طلبها ؛ وإن قالوا إنها لا تجب ، وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك ، وأن يعطوا على ذلك برهاناً . وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بمحقاتها . فواجب إذن طلب هذه القنية بألستهم ، والتمسك بها اضطرار عليهم . »

وكانت هذه الأدلة أساساً لما ذكره الفلاسفة فيما بعد من الجمع بين الحكمة والشريعة ، بما لا يخرج عن ذلك إلا فى التفصيل وذكر الأمثلة .

الكندى والنقطة :

ذكرنا من قبل أن جورجيس كان أول من ابتدأ فى نقل الكتب الطبية إلى اللسان العربى عندما استدعاه المنصور .

وأحضر المأمون حنين بن إسحاق ، إذ لم يجد من يضاهيه فى نقله ، وسأله نقل كتب الحكماء اليونانيين إلى اللغة العربية ، وبذل له من الأموال والعطايا شيئاً كثيراً^(١) .

(١) ابن أبى أصيبعة ص ١٨٦

وكان إسحق بن حنين يلحق بأبيه في النقل ، وفي معرفته باللغات ،
وفصاحته فيها . إلا أن نقله للكتب الطبية قليل جداً بالنسبة إلى ما يوجد
من كثرة نقله من كتب أرسطوطاليس في الحكمة وشروحها إلى لغة العرب ^(١) .
وكان أغلب المترجمين من النصارى ومن أهل جنديسابور في أول الأمر .
وكأنهم أرادوا أن يكون هذا الفن وفقاً عليهم لا ينافسهم فيه المسلمون
أو النصارى من أهل المذاهب الأخرى . نقل ابن أبي أصيبعة أن حنين بن
إسحاق كان يقرأ على يوحنا بن ماسويه كتاب فرق الطب الموسوم باللسان
الرومي والسرياني بهرسيس . وكان حنين إذ ذاك صاحب سؤال ، وذلك يصعب
على يوحنا ؛ وكان يباعده أيضاً من قلبه أن حنيناً كان من أبناء الصيارفة من
أهل الحيرة ، وأهل جنديسابور خاصة ومتطبيبوها ينحرفون عن أهل الحيرة ،
ويكرهون أن يدخل في صناعتهم أبناء التجار ^(٢) ... »

وذكر الجاحظ في البخلاء يتحدث عن أسد بن جافى « وكان طبيباً
فأكسده مرة ، فقال له قائل : السَّنة وبيئته ، والأمراض فاشية ، وأنت عالم
ولك صبر وخدمة ، ولك بيان ومعرفة ، فمن أين تتوَّى في هذا الكساد ؟ قال :
أما واحدة ، فإنى عندهم مسلم . وقد اعتقد القوم قبل أن أتطبب ، لا بل قبل

(١) ابن أبي أصيبعة ص ٢٠٠

(٢) ابن أبي أصيبعة ص ١٨٥

أن أخلق ، أن المسلمين لا يفلحون في الطب . واسمى أسد ، وكان ينبغى أن يكون اسمى صليبا ، ومراسل ، ويوحنا ، وبيرا ؛ وكنتى أبو الحارث ، وكان ينبغى أن تكون أبو عيسى ، وأبوزكريا ، وأبو إبراهيم ؛ وعلى رداء قطن أبيض ، وكان ينبغى أن يكون على رداء حرير أسود : ولفظى لفظ عربى ، وكان ينبغى أن تكون لغتى لغة أهل جنديسابور^(١) . » .

ولقد كان أطباء جنديسابور يكرهون أن يدخل فى صناعتهم أحد من غير بلدهم حتى ولو كان نصرانيا ، فما بالك بالكندى وهو عربى ، وهو مسلم . لذلك لم يكن من اليسير على فيلسوف العرب أن يشتغل بهذه الصناعة ، ولنا أن نتوقع أن تحوطه الدسائس ، وتقام له العراقيل .

قال المستشرق سـيـديـو « ونذكر ممن اشتهر من فلكي العرب وقسطا بن لوقا المنافس للكندى^(٢) » . وأشار القفطى إلى شىء من ذلك ، ولكنه لم يصرح ، فقال عند الكلام عن قسطا بن لوقا إنه « عاصر يعقوب بن إسحاق الكندى^(٣) » ولولا أن كانت بينهما مناسبة ما جمعهما كأنه يوازن بينهما .

ونرجع إلى حديث المنافسة بين أطباء النصارى والكندى .

(١) الجاحظ : الخلاء — طبعة ليدن ص ١٠٩ — ١١٠

(٢) سيديو : تاريخ العرب العام ص ٣٩٥

(٣) القفطى ص ١٧٣

كان ثابت بن قرة جيد النقل ، بارزاً في الطب والفلسفة . ومن تأليفه
« كتاب في الوقفات التي في السكون الذي بين حركتي الشريان المتضادتين
مقالتان . صنف هذا الكتاب سريانياً لأنه أوماً فيه إلى الرد على الكندي ،
ونقله إلى العربي نلميذ له يعرف بعيسى بن أسيد النصراني ، وأصلح ثابت العربي .
وذكر قوم أن الناقل لهذا الكتاب حبش بن الحسن الأعسم وذلك غلط .
وقد ردّ أبو أحمد الحسين بن إسحق بن إبراهيم المعروف بابن كرنيب على ثابت
في هذا الكتاب بعد وفاة ثابت بما لا فائدة فيه ولا طائل . وهذا الكتاب
أنفذه لما صنفه إلى إسحق بن حنين فاستحسنه استحساناً عظيماً ، وكتب في
آخره بخطه : يقرض أبا الحسن ثابتاً ، ويدعوله ، ويصفه ^(١) » .

فأنت ترى كيف ينقض ثابت آراء الكندي في كتاب خاص ، ثم يقرظه
إسحاق بن حنين ويدعوه لثابت . ويبدو أن المسألة كانت أكثر من تأليف
كتاب في الرد على الكندي ، لأن إطالة ابن أبي أصيبعة في وصف هذا
الكتاب دليل على شهرته في المحالس في ذلك الزمان .

وقيل إن ثابتاً قدم على محمد بن موسى فتعلم في داره ، فوجب عليه حقه
فوصله بالمعتضد . وقيل كان ثابت صيرفياً بحران اصطاحبه محمد بن موسى بن

شاكر لما انصرف من بلاد الروم لأنه رآه فصيحا^(١) .

وكان محمد وأحمد والحسن بنو موسى بن شاكر ممن تناهوا « في طلب العلوم القديمة ، وبذلوا فيها الرغائب ، وأتعبوا فيها أنفسهم ، وأنفذوا إلى بلاد الروم من أخرجها إليهم ، فأحضروا النقلة من الأصقاع والأماكن بالبذل السني ، فأظهروا عجائب الحكمة . وكان الغالب عليهم من العلوم : الهندسة والحيل والحركات والموسيقى والنجوم^(٢) » .

ولم يكن بنو موسى من النقلة ، ولكنهم كانوا يستعينون بهم ، واستخدموا ثابت بن قرة كما رأينا ، وهو من النقلة الجيدين .

وذكرنا من قبل أن محمداً وأحمد ابني موسى بن شاكر دبرا على الكندي حتى ضربه المتوكل ووجها إلى داره ، فأخذوا كتبه بأسرها وأفرادها في خزانة سميت « الكندية » . ويمكن هذا لما استهتار المتوكل بالآلات المتحركة . وتقدم إليهما في حفر النهر المعروف بالجعفرى ، فأسندا أمره إلى أحمد بن كثير الفرغانى الذى عمل المقياس الجديد بمصر . وكانت معرفته أوفى من توفيقه ، لأنه ماتم له عمل قط . فغلط في فوهة النهر المعروف بالجعفرى ، وجعلها أخفض من سائر ، فصار ما يغمر الفوهة لا يغمر سائر النهر ، فدافع محمد وأحمد ابنا موسى في أمره ، واقتضاهما المتوكل . فسعى بهما إليه فيه . فأنفذ مستحثاً في

(١) القفطى ص ٨١ .

(٢) ابن النديم ص ٣٩٨ — ٣٧٩ .

إحضار سند بن علي من مدينة السلام فوافي . فلما تحقق محمد وأحمد ابنا موسى أن سند بن علي قد شخص أيقنا بالهلكة ، ويئسا من الحياة . فدعا المتوكل بسند وقال له : ما ترك هذان الرديان شيئاً من سوء القول إلا وقد ذكراك عندي به . وقد أتلفا جملة من مالى فى هذا النهر . فاخرج إليهما حتى تتأمله ، وتخبرنى بالغلط فيه ، فإنى آليت على نفسى إن كان الأمر على ما وصف لى أن أصلبهما على شاطئه . وكل هذا بعين محمد وأحمد ابني موسى وسمعهما . فخرج وهما معه . فقال محمد بن موسى لسند : يا أبا الطيب إن قدرة الحر تذهب حفيظته ، وقد فرغنا إليك فى أنفسنا التى هى أعلاقنا ، وما ننكر : إنا أسأنا والاعتراف يهدم الاقتراف ، فتخلصنا كيف شئت . فال لهما : والله إنكما لتعلمان ما بينى وبين الكندى من العداوة والمباعدة ، ولكن الحق أولى ما أتبع . أكان من الجليل ما أتيتماه من أخذ كتبه ؟ والله لا ذكرتكما بصالحه حتى تردا عليه كتبه . فتقدم محمد بن موسى فى الكتب إليه ، وأخذ خطه باستيفائها . فوردت رقعة الكندى بتسليمها عن آخرها . فقال : قد وجب لكما علىّ ذمام برد كتب هذا الرجل ، ولكما ذمام بالمعرفة التى ترعاها فى . والخطأ فى هذا النهر يستتر أربعة أشهر بزيادة دجلة . وقد أجمع الحساب على أن أمير المؤمنين لا يبلغ هذا المدى . وأنا أخبره هذه الساعة أنه لم يقع منكما خطأ فى هذا النهر إبقاء على أرواحكما . فإن صدق المنجمون أفلتتا الثلاثة ، وإن كذبوا

وجازت مدته حتى تنقضى دجلة وتنضب ، أوقع بنا ثلاثتنا .
فشكر محمد وأحمد هذا القول منه ، واسترقعها به . ودخل على المتوكل
فقال له : ما غلطا . وزادت دجلة ، وجرى الماء في النهر فاستتر حاله . وقتل
المتوكل بعد شهرين ^(١) ... » .

والذى نستخلصه من هذه القصة أن الكندى كان صاحب مكتبة غزيرة
هامة حتى لتسمى بالكندية . وأنها كانت تحوى فنون الهندسة والنجوم مما
يحتاج المهندسون إلى الرجوع إليه . وأن الكندى كان محسوداً لا من النصارى
والصابئة فحسب ، بل من المسلمين أنفسهم ، فسعى هؤلاء وأولئك إلى النيل من
علمه وشهرته .

ومن يدرى لعل مكتبة الكندى حين خرجت من يده أغار عليها هؤلاء
القوم بالنسخ ، واستفادوا منها ، ونسبوا ما فيها لأنفسهم ، أو أصلحوا ما وجدوه ،
وبذلك طعنوا الكندى في صناعة النقل .

قال ابن النديم عند الكلام على بطليموس ، وله « كتاب جغرافيا في
المعمور وصفة الأرض ، وهذا الكتاب ثمانى مقالات ، نقل للكندى نقلا
رديئاً ، ثم نقله ثابت إلى العربى نقلاً جيداً ^(٢) » .

(١) ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

(٢) ابن النديم - الفهرست ص ٣٧٥ .

ويقول القفطى عند الكلام عن هذا الكتاب ما يخالف كلام ابن النديم تمام الخلاف ، « كتاب الجغرافيا في المعمورة من الأرض . وهذا الكتاب الذى نقله الكندى إلى العربية نقلاً جيداً ، ويوجد سرانياً » .

رواية صاحب الفهرست أن الكتاب نقل للكندى ، ورواية صاحب أخبار الحكماء أن الكندى هو الذى نقله . وفي الرواية الأولى أن النقل ردى أصلحه ثابت ، وفي الرواية الثانية أن نقل الكندى جيد .

على أن الدسائس لم تفلح في الخط من شهرة الكندى ناقلاً ، فقد جاء في طبقات الأطباء « قال أبو معشر في كتاب المذكرات لشاذان : حذاق المترجمين في الإسلام أربعة : حنين بن إسحاق ، ويعقوب بن إسحاق الكندى ، وثابت بن قرة الحراني ، وعمر بن الفرخان الطبري ^(١) » .

ونقل القفطى عن ابن جليل الأندلسي أن الكندى « ترجم من كتب الفلسفة الكثير وأوضح منها المشكل ، ونخلص المستعصب العويص ^(٢) » .

وابن جليل ، هو سليمان بن حسان الطيب الأندلسي ، له ذكر في عصره ومصره ، وكان له تطلع على علوم الأوائل وأخبارهم ، وله تصنيف صغير

(١) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ .

(٢) القفطى ص ٢٤١ .

في تاريخ الحكماء لم يشف فيه غليلا ومع هذا فقد كان حسن الإيراد^(١).
ويقول ماسينيون عن الكندي «إليه يرجع الفضل في تحرير جملة من
التراجم العربية لمصنفات يونانية في الفلسفة^(٢)» .

الكندي والأدب :

وكما أن علاقة الكندي لم تكن حسنة برجال الدين ، والنقلة ، والمهندسين
والمنجمين ، كذلك لم تكن حسنة بالأدباء ، حتى أخرجوه من ميدان الأدب .
ذكر ابن نباتة في سرح العيون أن والد الكندي كان من ولادة الأعمال
في الكوفة وغيرها في أيام المهدي والرشيد . « وانتقل يعقوب إلى بغداد ،
واشتغل بالأدب ، ثم بعلم الفلسفة جميعها فأتقنها ، وحل مشكلات كتب
الأوائل ، وحذا حذو أرسطوطاليس ، وصنف الكتب الجليلة الجمّة ، وكثرت
فوائده وتلاميذه » .

وليس غريباً أن يشتغل الكندي في أول أمره بالأدب ، ثم يعدل بعد
ذلك إلى الفلسفة وغيرها ، فقد كان العصر عصر بلاغة ، وكان معاصراً للجاحظ

(١) النقطى ص ١٣٠ .

(٢) Massignon. Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'islam 1929.

(٣)

الذى روى عنه فى البخلاء قصة بخله . ثم كان مؤدباً لأحمد بن المعتصم بالله ، وقد ذكرنا من قبل قصة نقده لأبى تمام ، وهو من أبرز الشعراء .

وقد شاع عن الكندى فيما بعد ضعف الأسلوب ، والنزول عن مستوى الأدباء . وكيف تريد من الكندى حين يؤلف فى الهندسة وعلم الهيئة ، وينقل كتب المنطق والفلسفة الأولى أن يصوغها فى أسلوب الجاحظ .

لذلك شاع عن الكندى رداءة اللفظ والبعد عن الأسلوب البليغ .

قال الشهرزورى فى نزهة الأرواح « ذكر أبو سليمان السجزي أنه اجتمع هو وجماعة من الحكماء عند الملك أبى جعفر بن بويه بسجستان فجرى حديث فلاسفة الإسلام ، فقال الملك : ما وجدنا فيهم على كثرتهم من يقوم فى أنفسنا مقام سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس . فقيل له : ولا الكندى ؟ قال : ولا الكندى ، فإن الكندى على غزارته ، وجوده استنباطه ، ردىء اللفظ ، قليل الخلاوة ، متوسط السيرة ، كثير الغارة على حكمة الفلاسفة^(١) » .

وقد آثر المحدثون أن ينتحوا عن إبداء رأى فى أسلوب الكندى ، نظراً لضياح كتبه ، واعتمد الأستاذ مصطفى عبد الرازق على بعض النصوص الواردة عنه فكتب عن أسلوبه يصفه بالغموض الناشئ عن استعمال الألفاظ الاصطلاحية الفلسفية ، ولم تكن قد استقرت فى نصابها ، وتحدت معانيها .

(١) الشهرزورى - نزهة الأرواح - مخطوطة بمكتبة جامعة فؤاد .

ونستطيع بعد العثور على بعض مخطوطات الكندى أن نحكم على أسلوبه من واقع هذه النصوص .

أسلوب الكندى في جملة ليس بليغا ، أو كما قيل عنه « قليل الخلاوة ردى اللفظ » .

على أنك تقع في بعض الأحيان على عبارات يبدو فيها الترسل فيرتفع إلى مقام البلاء . انظر إلى قوله من رسالته في الحيلة لدفع الأحران « فقد أردنا من الطبع ما ليس في الطبع ، ومن أراد ما ليس في الطبع فقد أراد ما ليس بموجود ، ومن أراد ما ليس بموجود عدم طلبته ، والعدم طلبته شقي » .

وفي هذه الرسالة التي نشرها « فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصرأ بعد عصر إلى زماننا هذا مع شدة البحث ، ولزوم الدأب ، وإيثار التعب في ذلك . وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد وإن اتسعت مدته ، واشتد بحثه ، ولطف نظره ، وآثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك من شدة البحث ، وإطاف النظر ، وإيثار الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة » .

على أنك لا تجد مثل هذا الترسل إلا في مواضع قليلة . أما الغالب عليه فالغموض ، والتواء التعبير ، ومجافاة روح العريضة ، ومرجع هذا كله إلى طول النظر في الكتب اليونانية والسريانية ، مع صعوبة النقل ، ووعورة الموضوعات ، واصطناع الألفاظ الجديدة للتعبير عن نظائرها في تلك اللغات .

والفضل المتقدم على كل حال في شق الطريق ، وتذليل العسير .
ونقوم اللغة على الألفاظ ، والألفاظ أثواب المعاني . وكان الكندي
يستحدث في اللسان العربي ألفاظاً جديدة تعبر عن المعاني الفلسفية ، وليس
هذا بالعمل اليسير . وقد اجتهد فوضع ألفاظاً درج بعضها في اللغة العربية ،
وعُدل عن بعضها الآخر . مثال ذلك قوله في أول هذه الرسالة « لأن كل علة
إما أن تكون عنصراً ، وإما صورة ، وإما فاعلة ، وإما متممة » . والعلة
العنصرية هي التي نقول عنها مادية ، والتمام هي العلة الغائية .
ولقد كان رداء أسلوب الكندي ، وما فيه من عجمة ، سبباً في انصراف
الناس عنه ، وعلة في عدم شهرته .

منزلة الكندي في تاريخ الفلسفة

يختلف المؤرخون ، القدماء والمحدثون ، في الحكم على الكندي ومنزله وفلسفته .

قال عنه القفطى إنه المشتهر في الملة الإسلامية بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية ؛ متخصص بأحكام النجوم ، وأحكام سائر العلوم ، فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها .

ثم أضاف بعد كلام له عن نسبه ما يأتي : ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بمعاونة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غير يعقوب هذا . وله في أكثر العلوم تأليف مشهورة من المصنفات الطوال . ومن الرسائل القصار جملة متعددة يأتي ذكرها إن شاء الله تعالى . وكان مع تبحره في العلم يأتي بما يصنفه مقصرا ، فيذكر مرة حججاً غير قطعية ، ويأتي مرة بأقاويل خطائية وأقاويل شعرية ، وأهمل صناعة التحليل التي لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها . فإن يكن جهلها فهو نقص عظيم . وإن يكن ضمن بها فليس ذلك من شيم العلماء .

وأما صناعة التركيب التي قصدها في تواليه فلا ينتفع بها إلا المنتهى الذي هو في غنى عنها بتبحره في هذا النوع ^(١) .

وحاصل هذا الكلام أن الكندي اشتهر بالفلسفة ، وسمى فيلسوف العرب ، لأنه كان أول فيلسوف . ولم يأخذ المتأخرون بأرائه لأنه أغفل المنطق . ورأى القفطى منقول عن صاعد الأندلسي ، وقد ذكره ابن أبي أصيبعة فقال : « وقال القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد في كتاب طبقات الأمم عن الكندي عندما ذكر تصانيفه وكتبه قال : ومنها كتبه في المنطق ، وهي كتب قد نفقت عند الناس نفاقا عاما ، ولما ينتفع بها في العلوم لأنها خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب إلا بها . وأما صناعة التركيب ، وهي التي قصد يعقوب في كتبه هذه إليها ، فلا ينتفع بها إلا من كانت عنده مقدمات عديدة ، فحينئذ يمكنه التركيب . ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل . ولا أدري ما حمل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة ، هل جهل مقدارها ، أو ضن على الناس بكشفه . وأى هذين كان ، فهو نقص فيه . وله بعد هذا رسائل كثيرة في علوم جمة ، ظهرت له فيها آراء فاسدة ، ومذاهب بعيدة عن الحقيقة » .

قال ابن أصيبعة يعقب على كلام صاعد « هذا الذي قاله القاضي صاعد عن

الكندى فيه تحامل كثير عليه . وليس ذلك مما يحط من علم الكندى ،
ولاعما يصد الناس عن النظر في كتبه والانتفاع بها^(١) .

ونحن نرى أن صاعداً يضيف حجة أخرى إلى إغفال الكندى المنطق ،
وهى فساد آرائه ، وبعد مذهبه عن الحقيقة .

أما ابن النديم فيرى أن الكندى « فاضل دهره ، وواحد عصره في معرفة
العلوم القديمة بأسرها ؛ ويسمى فيلسوف العرب . وكتبه في علوم مختلفة مثل
المنطق ، والفلسفة ، والهندسة ، والحساب ، والأرتماطيقى ، والموسيقى ، والنجوم ،
وغير ذلك . وإنما وصلنا ذكره بالفلاسفة الطبيعيين إشاراً لتقديمه لموضعه
في العلم^(٢) » .

فكان صاحب الفهرست يرى أن الكندى من الفلاسفة الطبيعيين ،
ولهذا أورد ترجمته في هذا الموضع .

وإذا كان رأى المؤرخ يبدو من الموضع الذى يضع فيه الكندى ،
فرأى ابن أبى أصيبعة فيه أنه « من الأطباء النقلة الذين نقلوا كتب الطب وغيره
من اللسان اليونانى إلى اللسان العربى » . ثم وضعه بعد ذلك فى الباب العاشر ،
وهو طبقات الأطباء العراقيين .

ولم يشتهر الكندى بأنه من حذاق النقلة فحسب ، بل كان طبيبياً كذلك ،

(١) ابن أبى أصيبعة ص ٣٠٨

(٢) ابن النديم ص ٣٥٧ - ٣٥٨

يزاول المهنة ، ولو أنه لم يبلغ طبقة المشهورين في عصره ، المنقطعين للخلفاء .
 ذكر القفطى قصة إن صحت فإنها ندل على رسوخ الكندى في صناعة
 الطب ، وشهرته في ذلك . قال « وقد ذكروا من عجيب ما يحكى عن يعقوب
 ابن إسحاق الكندى هذا أنه كان في جواره رجل من كبار التجار موسع عليه
 في تجارته . وكان له ابن قد كفاه أمر بيعه وشرائه ، وضبط دخله وخرجه .
 وكان ذلك التاجر كثير الإزراء على الكندى ، والظعن عليه ، مدمنا لتعكيره
 والإغراء به . فعرض لابنه سكتة فجأة ، فورد عليه من ذلك ما أذهله ، وبقى
 لا يدرى ما الذى فى أيدي الناس وما لهم عليه ، مع ما دخله من الجزع على ابنه .
 فلم يدع بمدينة السلام طيبيا إلا ركب إليه واستركبه لينظر ابنه ، ويشير عليه
 من أمره بعلاج . فلم يحبه كثير من الأطباء لكبر العلة وخطرها إلى الحضور
 معه ، ومن أجابه منهم فلم يجد عنده كبير غناء . فقليل له : أنت في جوار
 فيلسوف زمانه ، وأعلم الناس بعلاج هذه العلة ، فلو قصدته لوجدت عنده
 ما تحب . فدعته الضرورة إلى أن تحمل على الكندى بأحد إخوانه ، فثقل
 عليه في الحضور فأجاب ، وصار إلى منزل التاجر . فلما رأى ابنه وأخذ بحسه
 أمر بأن يحضر إليه من تلامذته في علم الموسيقى من قد أنعم الخلق بضرب العود
 وعزف الطرائق الحزينة والمرعجة ، والمقوية للقلوب والنفوس . فحضر إليه منهم
 أربعة نفر ، فأمرهم أن يديموا الضرب عند رأسه ، وأن يأخذوا في طريقة

أوقفهم عليها ، وأراهم مواقع النغم بها من أصابعهم على الدساتين ونقلها . فلم يزالوا يضر بون والكندى آخذ بحس الغلام ، وهو في خلال ذلك يمتد نفسه ، ويقوى نبضه ، ويرجع إليه نفسه شيئاً بعد شيء إلى أن تحرك ثم جلس وتكلم ، وأولئك يضر بون في تلك الطريقة دائماً لا يفترون . فقال الكندى لأبيه : سل ابنك عن علم ما تحتاج إلى علمه مما لك عليك وأثبتته . فجعل الرجل يسأله ، وهو يخبره ويكتب شيئاً بعد شيء ... (١) » .

وإذن فقد كان الكندى طبيباً ، ولو أنه لم يكن مقدماً في هذه الصناعة عند الخلفاء ، إذ المعروف أن حنين بن إسحاق كان طبيب المتوكل والمعتصم من قبل . وأن يوحنا بن ماسويه كان طبيب الخلفاء .

ومع ذلك فقد ألف الكندى رسائل كثيرة في الطب والعلاج ، تجد تبثها في كتب التراجم ، وقد ذكرنا من قبل أن ثابت بن قررة ألف كتاباً في الوقفات التي في السكون الذي بين حركتي الشريان المتضادين ... أوماً فيه إلى الرد على الكندى . ورد ابن كرنيب على ثابت ، وقرظ إسحاق بن حنين كتاب ثابت واستحسنه وقرظه . وهذا كله يدل على عظيم منزلة الكندى في الطب .

وذكر صاحب الفهرست أن من تلاميذ الكندى ووارقيه « حسنويه ، ونقطويه وسامويه ، وآخر على هذا الوزن ... » .

ولا نظن أن سلمويه بن بنان الذى « كان فاضلاً متقدماً ، وخدم المعتصم وخص به ، حتى إن المعتصم قال لما مات سلمويه : سألحق به ، لأنه كان يمسك حياتى ويدبر جسمى » هو تلميذ الكندى ، لأن الكندى فى حياة المعتصم لم يكن قد بلغ ما يجعله يخرج طبيباً يقوم على خدمة الخليفة .

على أن شهرة الكندى التى فاقت صفاته الأخرى ، ترجع إلى علم الفلك . فقد نقلنا قصة بنى موسى بن شاكر ، وكيف أوفدوا إلى المتوكل « سند ابن على » ليقع بينه وبين الكندى . وكانت العداوة بين سند وبين الكندى عداوة علمية ترجع إلى المنافسة . وسند بن على « منجم فاضل خبير بتفسير النجوم ، وعمل آلات الأرصاد والاصطرلاب . وكان يهودياً وأسلم على يد المأمون ، وله تصانيف فى النجوم والحساب مشهورة » .

وذكروا من تلامذة الكندى « جعفر بن محمد بن عمر أبو معشر البلخى عالم أهل الإسلام بأحكام النجوم ، وكان معاصراً لأبى جعفر محمد بن سنان البتانى ، وكان منجماً للموفق أخى المتمدن^(٢) » . وقد ذكرنا من قبل أنه كان فى أول أمره من أصحاب الحديث ، وكان يضاغن الكندى ويفرى به العامة فدرس عليه الكندى من حسن له النظر فى علم الحساب والهندسة ، ثم عدل إلى علم الأحكام .

(١) الففطى ص ١٤٠ - ١٤١

(٢) الففطى ص ١٠٦ - ١٠٧

ويبدو أن ظهور أمثال أبي معشر والبتاني وغيرهما من علماء الفلك في الإسلام حجب شهرة الكندى في هذا العلم ، مع أنه هو الذى علمهم ، وتخرجوا بكتبه . غير أن شهرته في أوروبا في العصر الوسيط كانت عظيمة . ويعده دى بور في مقالة له بدائرة المعارف الإسلامية واحداً من ثمانية هم أئمة العلوم الفلكية .

وذكر ظهير الدين البيهقي في تاريخ حكماء الإسلام عند الكلام عن الكندى قال : « وأنا ما حصلت علم المناظر ، وما تخيلت أشكال ذلك العلم ، إلا من تصنيفه الذى هو نادر في ذلك الفن ^(١) » .
وعلم المناظر جزء من علم الهيئة أو هيئة الأفلاك ^(٢) .

ويذهب الدكتور ابراهيم مذكور إلى أن الكندى كان إلى الطب وعلم الهيئة أدنى منه إلى علوم الفلسفة . وأنه كان من أوائل المترجمين لأفلاطون وأرسطو ، فكان بذلك الممهّد للفارابى الذى تأثر به ، ولو أنه لا يذكره . ذلك أن آراء الكندى لم تكتمل ، ونظراته جزئية ^(٣) .

ويعترض الدكتور عبدالهادي أبو ريذة على هذا الرأي ، فيقول « والحق

(١) البيهقي ص ٤١

(٢) نلينو ص ٢٠

(٣) Madkour : La Place d'al Farabi dans l'école philosophique

musulmane. Paris, 1934 P 5 - 9

أن الكندي فيلسوف بالمعنى الواسع الذى يتمثل فى فلاسفة اليونان ، ومن هذا حذوهم من فلاسفة العرب ^(١) .

غير أن الدكتور مذكور ، لا يزال عند رأيه من أن الفارابى هو الواضع الحقيقى لدعائم الفلسفة الإسلامية . وهو يعلق على ذلك بقوله « واضح أنا لسنا هنا بصدد الموازنة بين الفارابى والكندى أيهما المؤسس الأول للمدرسة الفلسفية الإسلامية ، على أننا قد رأينا من قبل فى هذا رأياً لا نظن أنه جد ما يغيره . وما أجدر صديقنا الدكتور أبوريدة ، الذى بدت عليه معارضتنا فى بحث أخير (مجلة الأزهر - مجلد ١٨) أن يعود إليه ليتبين أننا لم ننكر على الكندي فلسفته ، ولكننا شئنا فقط أن نبرز صورتها البادئة ، وطابعها الرياضى مما يميزها من فلسفة الفارابى ^(٢) » .

وتحدث الأستاذ مصطفى عبد الرازق عن آثاره وآرائه ومنزلته العلمية ، فتكلم عن الكندي الفلكى ، والطبيب ، والمهندس ، إلى أن جاء إلى الفلسفة فقال « أما شأنه فى الفلسفة فهو أهم شؤونه ، ومظهر عبقريته ، ومناط انغلود لاسمه فى ثنايا التاريخ » . وذلك لأنه أول من قسم الفلسفة ثلاثة علوم علم الربوبية ، والعلم الرياضى ، والعلم الطبيعى ، « فكان هذا المنحى فى فهم

(١) مجلة الأزهر - المجلد ١٨ عدد صفر ١٣٦٦

(٢) إبراهيم مذكور : فى الفاسفة الإسلامية - مطبعة عيسى الحلبي - ١٩٤٧ -

معنى الفلسفة وتقسيمها باعتبار الموضوع توجيهاً للفلسفة الإسلامية منذ نشأتها .
ولأنه ثانياً « هو الذى وجه الفلسفة الإسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون
وأرسطو ، وهو الذى وجهها فى سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة » . ولأنه
ثالثاً « أول عربى مسلم مهد للفلسفة سبيل الانتشار بين العرب وفى ظل
الإسلام » .

هذه الأسباب وحدها ليست كافية فى رفع شأن الكندى إلى مرتبة
الفيلسوف الحقيق بهذا الاسم .

ولو كان نقل فلسفة أفلاطون وأرسطو وغيرها إلى اللغة العربية ، يجعل
الناقل فيلسوفاً لسمى حنين بن إسحاق وقسطا بن لوقا وثابت وغيرهم من
الترجمين فلاسفة .

وإنما يُعرّف الفلاسفة بمذاهبهم المغايرة لمذاهب غيرهم ، ومن شروط
المذهب أن يكون مرتبط بالأجزاء ، كامل النسق .

ولسنا نعرف للكندى مذهباً مستقلاً جديداً مغايراً لفلسفة اليونان .
قال الأستاذ مصطفى عبد الرزاق : « وليس فيما بين أيدينا من آثار الكندى
ما يمكننا من استخلاص مذهبه الفلسفى نسقاً كاملاً^(٢) » .

(١) مصطفى عبد الرزاق : فيلسوف العرب : ص ٤٦ - ٤٩

(٢) مصطفى عبد الرزاق ص ٤٧

وإذا كانت المخطوطات التي عثر عليها تفيد في معرفة آراء الكندي إلا أنها لا تكفي في معرفة مذهبه الكامل .

وأهم هذه المخطوطات هو الذي نشره ، وهو كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، وهو يحتذى فيه حذو أرسطو ، وينقل عنه فقرات بأكملها ، ولكنه لا يفند آراءه أو يعلق عليها كما يفعل ابن سينا وابن رشد ، مما يدل على استقلال الرأي ونشوء المذهب .

كل ما نستطيع أن نقوله إن الكندي صاحب « توجيهات » كما يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق ، أو « الممهّد » لفلسفة الفارابي كما يقول الدكتور مدكور .

وأبرز هذه التوجيهات ، الجمع بين أفلاطون وأرسطو وشراحه ، والتوفيق بين الدين والفلسفة .

ونحن لا نملك بعد انقضاء هذه القرون الطويلة على وفاة الكندي أن نحكم عليه حكماً جديداً ، فقد أصدر التاريخ عليه حكمه . ونحن نعرف أن كتب الكندي وفلسفته لم تكن متداولة عند المسلمين ، وآثروا عليها فلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد ، فأخذوا عنهم ، وشرحوا آراءهم واحتضنوا حذوها ، وردوا عليها .

وعلى المؤرخ المنصف الذي يتبع سبيل العلماء أن ينظر في الواقع ثم يلتمس له الأسباب . أما الواقع فهو السكوت عن فلسفة الكندي ، وتنحيته عن هذا الميدان .

صحيح أنه سمي فيلسوف الإسلام ، وفيلسوف العرب ، لأنه كما يقول ابن أبي أصيبعة « ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بمعانة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً إلا يعقوب هذا » . ويقول ابن نباتة « الكندي هو يعقوب بن صباح المسمى في وقته فيلسوف الإسلام » .

عرف الكندي في وقته بفيلسوف الإسلام ، حتى إذا ظهر الفارابي سموه المعلم الثاني ، وحجب شهرة الكندي ، فلم يعد الناس يذكرونه .

وأسباب ذلك كثيرة ، فطن إليها بعض المؤرخين من القدماء .

قال صاعد إن الكندي أهمل صناعة التحليل ، وهي لب المنطق ؛ ولو أن ابن أبي أصيبعة يرد على صاعد قائلاً إن ما ذكره « فيه تحامل كثير عليه » ورأى الأستاذ مصطفى عبد الرازق أن ينصفه كذلك اعتماداً على أسماء كتبه في المنطق ، غير أن الإنصاف الصحيح يقتضي النظر في هذه الكتب ، وهي مع الأسف مفقودة . ومع ذلك فلو كانت مؤلفات الكندي في المنطق جيدة لأخذ بها الناس ، دون أن ينتظروا تحريرها على يد الفارابي ، الذي سمي « المعلم الثاني » لهذا السبب .

قال القفطى عن الفارابي إنه « شرح الكتب المنطقية ، وأظهر غامضها ، وكشف سرها ، وقرب متناولها ، وجمع ما يحتاج منها ، في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الإشارة ، منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم ^(١) » .

وقال ابن قيم الجوزية عند الكلام على أرسطو إنه «سمى المعلم الأول لأنه أول مَنْ وضع لهم التعاليم المنطقية». إلى أن قال «والمقصود أن الملاحظة درجت على أثر هذا المعلم الأول ، حتى انتهت نوبتهم إلى معلمهم الثاني : أبى نصر الفارابى ، فوضع لهم التعاليم الصوتية ، كما أن المعلم الأول وضع لهم التعاليم الحرفية . ثم وسع الفارابى الكلام فى صناعة المنطق ، وبسطها ، وشرح فلسفة أرسطو وهذبها^(١) .»

إغفال الكندى صناعة التحليل ، مع غموض كتبه فى المنطق ، وبعدها عن متناول الأيدى هو السبب الأول فى انصراف المتأخرين أن يأخذوا الفلسفة عنه . والسبب الثانى هو ضعف أسلوبه ، وغموض عبارته ، وفساد التراكيب العربية وقربها من العجمة . وهذا ما يصرف القارئ العربى عن الاطلاع على كتبه ، والنظر فيها ، والأخذ عنها .

والسبب الثالث أنه كان ألصق بالأصول التى ينقل عنها ، فهو مترجم أكثر منه فيلسوف . وكان من الطبيعى أن يتجه الكندى وجهة النقل إذ كانت مؤلفات أفلاطون وأرسطو لا تزال فى لغتها اليونانية . وفضل الكندى هو نقلها إلى العربية . ولذلك احتاجت هذه التراجم إلى التهذيب والتصفية ، وهو ما فعله الفارابى . قال حسن صديق خان فى كتاب أجمد العلوم «إن المأمون

(١) ابن قيم الجوزية : إغائة اللهفان من مصايد الشيطان—مطبعة مصطفى الحابى ١٩٣٩—

جمع مترجمي مملكته كحنين بن إسحاق وثابت بن قرة ، وترجموها بتراجم متخالفة مخلوطة غير ملخصة ومحركة ، لا توافق ترجمة أحدهم للآخر . فبقيت تلك التراجم هكذا غير محركة ، بل أشرف أن عفت رسومها إلى زمن الحكيم الفارابي . ثم إنه التمس منه ملك زمانه المنصور بن نوح الساماني أن يجمع تلك التراجم ، ويجعل من بينها ترجمة ملخصة محركة مهيبة مطابقة لما عليه الحكمة . فأجاب الفارابي ، وفعل كما أراد ، وسمى كتابه بالتعليم الثاني . فلذلك لقب « بالمعلم الثاني » .

والسبب الرابع انصراف الكندي إلى علوم الفلك والهندسة ، والاشتغال بها في زمانه ، غير أن ظهور البتاني في علم الهيئة ، وابن الهيثم في الضوء ، وغيرها من العلماء ، حجبوا شهرة الكندي أيضاً في هذه العلوم ، كما حجب الفارابي ، وابن سينا من بعده شهرة الكندي في الفلسفة .

والسبب الخامس انعدام المذهب الفلسفي المتناسك الأطراف ، الكامل الأجزاء ، مما يصرف التلاميذ عن اتباعه لانعدام الموضوع الواضح الكامل .

تحليل الرسائل النحوية

مجموعة الرسائل:

ظلت رسائل الكندي المخطوطة مغمورة في زوايا النسيان إلى أن عثر على بعضها منذ وقت قريب . وكل ما عرفناه من رسائله تراجم لاتينية لبعض الرسائل ، أهمها رسالة العقل .

ويرجع السبب في الجهل بهذه المجموعة من المخطوطات التي تبلغ ٣٢ رسالة، إلى أنها موجودة مع رسائل أخرى لثابت بن قرة، فتقرأ في افتتاح المجموع « هذا فهرس كتب ثابت ابن قرة » ، فينصرف الباحث عنها ، إلا إذا قلبها ورقة ورقة .

فالمجموعة تحتوي على صنفين من الرسائل ، الأولى لثابت ، والثانية للكندي .

وأول من كشف أمرها المستشرق ريتز بمكتبة أياصوفيا تحت رقم ٨٣٢، وكتب عنها مع المستشرق بلسنر ، عام ١٩٣٢ في مجلة الاستشراق التشكوسلوفاكية .

وأحضرت دار الكتب الملكية بالقاهرة نسخة من هذا المجموع ، أخذت بالتصوير الشمسى ، عام ١٩٤٠ ، وهى موجودة تحت رقم ٣٦٢٦ ج . ينتفع بها المشتغلون بالفلسفة منذ ذلك الزمن .

ويبدو أن الدكتور عبد الهادى أبوريدة ، غفل عن هذه النسخة الموجودة بالقاهرة فطلب من « أحد كرام الأصدقاء بوزارة الخارجية ، فقام مشكوراً بتكليف صديق فاضل محب لإخراج كنوز العلم القديم بالحصول على صورة فوتوغرافية من هذا المخطوط النادر . فلما وصلنى قدمته إلى أستاذنا الأكبر شيخ الجامع الأزهر [يومئى إلى المغفور له مصطفى عبد الرزاق] فرحب به ، وشجع على نشره ^(١) » .

وقد كتب الدكتور أبوريدة مقدمة يصف فيها الرسائل المخطوطة ثم نشر رسالة « حدود الأشياء ورسومها » .

ونشر فى عدد آخر ثلاث رسائل صغيرة ، الأولى رسالة الكندى إلى أحمد بن محمد الخراسانى فى إيضاح تنهاى الجرم ؛ والثانية فى مائة مالا يمكن أن يكون لانهاية له وما الذى يقال لانهاية له ؛ والثالثة فى وحدانية الله وتنهاى جرم العالم ^(٢) .

وقد أعلن عن نشر باقى هذه الرسائل . وليس غرضنا فى هذه الرسالة

(١) مجلة الأزهر - المجلد ١٨ - عدد صفر ١٣٦٦ هـ .

(٢) مجلة الأزهر - المجلد ١٨ - عدد ربيع الثاني ١٣٦٦ هـ .

إخراجها من حيز الخط إلى نور الطباعة فحسب ، بل دراستها ، وتبوع أصولها
التي استقى السكندی منها كلامه ، وبيان قيمتها في الفلسفة الإسلامية .

الناسخ :

نقرأ في صدر الرسائل عن ناسخها ؛ ومالكها ما يأتي :

« قيل إن هذا الكتاب كان لأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا ،
وصنف فيه ^(١) رسائل كثيرة والله أعلم .

في نوبة محمد بن أبي القم الحسيني :

وذكر أن هذا الخط خط الشيخ الرئيس شرف الملك حجة الحق أبي
علي بن الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله . كتبه الحسن بن [بياض] في
نوبة أبي الفتوح بن كاميا [بياض] .

صار لابن الحماني أبي زيد بن علي في التاسع عشر من رجب سنة ثمان
وستين وخمسمائة » .

ولا يبعد أن تكون هذه المجموعة من جملة ما كان يقتنيه الشيخ الرئيس ،
ولو أننا نستبعد أن يكون الخط من قلمه ، لما في النسخة من أخطاء كثيرة في
في النحو والإملاء ، لا يقع فيها إلا الجملية من الناسخ .

(١) [لعلها منه] .

على أن تحقيق هذا الشك يقتضى النظر فى بعض المخطوطات الثابتة من قلم ابن سينا الموازنة بين هذا وذاك .
ولا يبعد أن يكون ابن سينا قد استفاد من هذه الرسائل ، إذ كانت ترجمات المتقدمين غذاء المتأخرين .

والخط قديم ، لا إعجام فيه ، كثير الخطأ والتصحيف . وليست جميع الرسائل من قلم واحد ، فالرسالة التالية لكتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، وهى فى حدود الأشياء ورسومها ، بقلم مخالف لخط النسخة . والرسائل صحيحة النسبة للكندى . ذلك أن مالكمها قريب من زمن الكندى ، وقيل إنها كانت فى حوزة ابن سينا ، وتنطبق بعض الرسائل على أسماء الرسائل الواردة فى كتب التراجم ، ويتشابه أسلوبها فيما بينها . وتنطبق بعض الرسائل على الترجمات اللاتينية الموجودة لرسائل الكندى مثل رسالة العقل ، وهذا أقوى دليل .

بعض هذه الرسائل ليست للكندى ، منها رسالة لابن الهيثم فى ترييع الدائرة ، وأخرى للقوهى فى معرفة ما يرى من السماء والبحر ، ومقدمات كتاب الخروقات لبني موسى المنجم . وهذا يدل على أن الذى اقتنى هذه الرسائل ضمها هى ورسائل ثابت بن قرة فى مجموع واحد ، دون عناية بفصل مالكل مؤلف على حدة .

ويغلب على هذه الرسائل القصر ، فبعضها صفحة واحدة ، وبعضها

صفحتان أو ثلاث . وأطولها هذه الرسالة « كتاب الكندى إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى » ، فهي تقع في عشرين صفحة من المخطوط .

والفاظر في هذه المجموعة يجد أن بعضها اختصار لبعضها الآخر ، وبخاصة رسالة الكندى إلى المعتصم بالله ، إذ لها في هذا المجموع مختصر لبعض أجزائها ، هي رسالة يعقوب بن إسحاق الكندى إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، والثانية رسالة الكندى إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم ، والثالثة رسالة الكندى في مائئة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له .

وبعض هذه الرسائل في العلم الطبيعي مثل الرسالة الأولى في العلة الفاعلة للحد والجزر ، وبعضها في صميم الفلسفة كهذه الرسالة التي نشرها .

رسالتان أم رسالة ؟ :

لم نعرف في كتب التراجم على اسم هذا الكتاب كما هو وارد في المخطوط . يتفق ابن النديم والفقطنى وابن أبى أصيبعة على هذا الكتاب « كتاب الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد » .

واسم الكتاب في المخطوط ورد مرتين الأولى في رأس الصفحة « كتاب الكندى إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى » . والثانية بعد البسملة « بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقى إلا بالله - كتاب الكندى إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى » .

والفرق بين العنوانين يقع في أمرين : الأول إغفال خطاب المعتصم بالله في كتب التراجم ، والنص عليه في المخطوط . والثاني الاختصار في الرسالة المخطوطة على القول بأن الكتاب في الفلسفة الأولى ، وتزيد كتب التراجم « الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد » .

أما عن الأمر الأول ، فكثيراً ما أغفل الذين أثبتوا مؤلفات الكندي اسم الشخص الموجه إليه الكتاب للاختصار . مثال ذلك « رسالة في ذات الشعبتين » أثبتها ابن أبي أصيبعة ، وفي ترجمتها الألمانية المأخوذة عن اللاتينية أنها « كتاب يعقوب بن إسحاق الكندي إلى أبي العباس بن المعتصم بالله في معرفة الأبعاد بواسطة الآلة ذات الشعبتين » .

أما عن الأمر الثاني ، أي زيادة المؤرخين في اسم الكتاب بقولهم : « فيما دون الطبيعيات والتوحيد » فهي زيادة تنطبق على مضمون الكتاب ، إذ أنه يشمل جزأين الأول : في التوحيد والإقرار بالوحدانية ، والثاني : فيما دون الطبيعيات .

واصطلاح « فيما دون الطبيعيات » هو نفسه الفلسفة الأولى . وقد عدل المتأخرون عن اصطلاح « ما دون الطبيعيات » وقالوا « ما بعد الطبيعة » كما هو معروف عند ابن رشد . وهي ترجمة لقولهم الآن « ميتافيزيقا » وجاء ذلك من ترتيب كتب أرسطو بعد موته ، إذ وضعوا كتبه في الفلسفة الأولى ، بعد الكتب الطبيعية ، فسميت لذلك ، « ما بعد الطبيعة » . وهذا

الاسم يدل على ترتيب الكتب لا على الموضوع ، ثم اشتهر بذلك ، وبخاصة في أوربا ، فيقولون الميتافيزيقا ، ولا يقولون الفلسفة الأولى . والتسمية الأخيرة هي التي كان يعنها أرسطو .

الخلاصة أن كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، هو نفسه كتاب الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد .

فإذا نظرنا إلى موضوع الكتاب ، وجدنا أنه ينقسم قسمين ، يبدأ الأول بالدعاء للمأثور من الكندي في جميع رسائله ، ثم يتعرض للفلسفة وأنها الإحاطة بالعلل الأربع ، إلى قوله « فبحق ما سمي علم العلة الأولى الفلسفة الأولى » . ثم ينتقل إلى الإشارة إلى أن الفلسفة هي علم الربوبية والوحدانية . ويحتم ذلك بخاتمة تدل على انتهاء الكلام ، وكأنه يحتم كتاباً ، إذ يقول « فنحن نسأل المطع على سرائرنا ، والعالم اجتهدنا في تثبيت الحجة على ربوبيته » إلى آخر هذا الدعاء وهو طويل إلى أن يقول « ولنعلم الآن هذا الفن بتأييد ولي الخيرات وقابل الحسنات » .

وفي أول السطر :

« الفن الثاني وهو الجزء الأول في الفلسفة الأولى : فإذا قدمنا ما يجب تقديمه في صدر كتابنا هذا ، فلنتل ذلك بما نتلوه تلوا طبعياً فنقول ... »
هذه الرسالة أقرب إلى أن تكون رسالتين مستقلتين ، لولا أن المؤلف يلحق الكلام ويتابعه . على أنه ينص أن هذا القسم إنما كان مقدمة لما سوف

يذكره ، وفي ذلك يقول « فإذا قدمنا ما يجب تقديمه في صدر كتابنا هذا » .
ويبدو أن القسم الثاني من هذه الرسالة ليس كاملاً ، لافي أوله ولا في آخره .
فهو في الأول يقول « الفن الثاني » كأن هناك فناً سابقاً تسكلم عنه ، أو أغفله .
ثم يذكر إن هذا الفن الثاني هو الجزء الأول ، وفي ختام الرسالة « تم الجزء
الأول من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندي ، والحمد لله رب العالمين ... » .
مما يدل على وجود جزء آخر .

أصول الكتاب :

الفلسفة الأولى ، أو ما بعد الطبيعة ، عدة كتب لأرسطو ، وتعرف أيضاً
بكتاب الحروف ، لأنهم جعلوا لكل كتاب منها حرفاً من الحروف اليونانية .
وقد نقل هذا الكتاب إلى اللسان العربي . وذكّر ابن النديم في الفهرست
قصة نقل هذا الكتاب ، وتبعه في ذلك القفطى وابن أصيبعة . قال عند ذكر
كتب أرسطو :

« الكلام على كتاب الحروف ، ويعرف بالإلهيات : ترتيب هذا الكتاب
على ترتيب حروف اليونانيين ، وأوله الألف الصغرى ، ونقلها إسحاق .
والموجود منه إلى حرف مو ، ونقل هذا الحرف أبو زكريا يحيى بن عدى .
وقد يوجد حرف نو باليونانية بتفسير الإسكندر . وهذه الحروف نقلها أسطاث
للكندى ، وله خبر في ذلك . ونقل أبو بشر متى مقالة اللام بتفسير الإسكندر ،

وهي الحادية عشرة من الحروف ، إلى العربي ...^(١) » .

والذي يهمنا في هذه القصة أن السكندی لم يترجم هذا الكتاب ، وإنما نقلها له أسطاث . ذكره ابن النديم في الفهرست ولم يترجم له ، وقال عنه ابن أبي أصيبعة « كان من النقلة للتوسطين^(٢) » ولم يزد .

وكنا نحب أن نعرف هذا الخبر الذي حدثنا عنه ابن النديم ، غير أن كتب التاريخ أغفلته .

وفي الوقت الذي نُقل فيه كتاب الفلسفة الأولى إلى اللسان العربي ، كان العهد قد بَعُدَ عن زمان أرسطو ، فتناولته يد التغيير . وأول تغيير هو في العنوان الذي وضعه أندرونيقوس الروديسي ، فجعله ما بعد الطبيعة ، أي بعد الكتب الطبيعية . وأندرونيقوس هو الرئيس الحادي عشر لمدرسة المشائين [٧٨ ق . م - ٤٧ م] ، وتعد نشرته لكتب أرسطو أساساً لجميع ما نشر بعد ذلك ، وقد أخذ العرب عن هذه القائمة^(٣) . ويقال إن هذا العنوان من وضع نقولا الدمشقي المعاصر لأندرونيقوس .

ولم يكن أرسطو يسمى الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة كذلك ، فهي عنده « الحكمة » تارة ، « والفلسفة الأولى » تارة ثانية ، « والعلم الإلهي » تارة ثالثة .

(١) ابن النديم ص ٣٥٢

(٢) ابن أبي أصيبعة ص ٤٠٢

Robin : Aristote, Paris, 1944 p 10 - 11

(٣)

وقد درس المؤرخون المحدثون هذه الكتب ، وعددها أربعة عشر كتاباً ،
فرجعوا بعد النظر في الأسلوب والموضوع ، أن منها عدة كتب منحولة ،
أضافها الشراح والتلاميذ . الأول كتاب « الألف الصغرى » وهو مدخل إلى
الطبيعة وإلى الفلسفة بوجه عام . الثانى حرف « الدال » وهو الرابع فى ترتيب
الكتب ، وموضوعه فى دلالات ألفاظ فلسفية . الثالث حرف « الكاف »
وهو الحادى عشر فى الترتيب ، ويشمل قسمين : الأول اختصار للكتب الثانى
والثالث والخامس ، والقسم الثانى ملخص من كتاب الطبيعة الثانى والثالث
والخامس .

فإذا رجعنا إلى كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى ، ووازننا بينه وبين
مجموعة كتب أرسطو فيما بعد الطبيعة ، وجدنا أنه يأخذ عن كتاب الألف
الصغرى ، وعن حرف الكاف ، وكلاهما منحول . وهو يؤثر هذين الكتابين ، كما
فعل الشراح من قبل ، لأنهما أليق بتفسير الطبيعة ، وذلك ما كان يعنى به الكندى
بوجه خاص . غير أنه يتحرر فى بعض المواضع فيلخص ويشرح ويستقل .
ولقد تغير معنى الفلسفة الأولى عند الشراح ، عما كان عليه عند أرسطو .
يذهب أرسطو إلى أن الفلسفة الأولى هى العلم « بالموجود بما هو موجود »
أما المتأخرون فيطلبون العلم بالموجود الأعلى ، الأزلى ، الذى لا يتغير ، وذلك
فى مقابل الموجود المحدود المتغير المتحرك الزائل ، ولهذا كان العلم الإلهى أشرف
جزء فى الفلسفة بل هو الفلسفة الأولى بأسرها^(١) .

أعظم ما قام به أرسطو في الفلسفة هو نظريته في العلة ، وتقسيم العلة إلى أربع : المادية ، والصورية ، والفاعلية ، والغائية . وهو يعترف للفلاسفة السابقين بالقول بالعلة ، ولكنهم لم يجمعوا بين العلة الأربع ، ولم يذكر الفلاسفة خلاف هذه العلة ، وإذا كانوا قد تكلموا عنها فبطريقة غامضة . والفلسفة الأولى هي العلم الذي يكشف عن العلة البعيدة والمبادئ الأولى . وتختلف الفلسفة الأولى عن غيرها من العلوم ، ولو أنها جميعاً تبحث عن العلة . فالعلم الرياضي ، أو العلم الطبيعي ، لا ينظران في المبادئ الكمية التي يقوم عليها التفكير مثل مبدأ عدم التناقض ، مع أن هذه المبادئ هي الأصول التي تستند إليها العلوم الجزئية وتقوم عليها . والنظر في هذه المبادئ لا يخص عالم الهندسة أو العالم الطبيعي ، بل صاحب الفلسفة الأولى .

مثال ذلك أن العالم الطبيعي يعد الحركة حقيقة ثابتة ، فإذا انعدمت الحركة ، والأشياء المتحركة ، لم يعد للعلم الطبيعي وجود . ولكن هناك بعض المفكرين يزعمون أن الحركة ، إذا حللناها ، وجدنا أنها فكرة متناقضة ، وأن الحركة ليست إلا وهماً . هذه المشكلة التي يثيرها هؤلاء المفكرون لا يختص العلم الطبيعي ببحثها ، لأن هذا العلم إنما يقوم على إثبات الحركة ووجودها^(١) .

وفي ذلك يقول الكندي نقلاً عن أرسطو « والطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن ، فإذا ن كل طبيعي فذو هيولى ، فإذا لم يمكن أن يستعمل في وجود

الأشياء الطبيعية الفحص الرياضى إذ هو خاصة ما لاهيولى له . « إلى أن قال :
« فإذن قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك » .
فإذا كانت الطبيعة هى علم ما يتحرك ، فالفلسفة الأولى هى علم ما لا
يتحرك .

وهنا نجد الكندى يسمى الفلسفة الأولى « ما فوق الطبيعيات » وهو
الاصطلاح الذى عدل عنه المتأخرون ، فقالوا : « ما بعد الطبيعة » وقال عنه
ابن أبى أصيبعة « ما دون الطبيعة » كما ذكرنا من قبل .
وهذا يدل على أن الاصطلاح لم يكن قد استقر بعد .

وقد عرض أرسطو فى المقالة الثانية من كتاب ما بعد الطبيعة للمشكلات
[Aporia] التى نواجهه الفيلسوف ، ذلك أن الفلسفة الأولى عند أرسطو هى
المشكلات ، وسوف أظل كذلك ، وليس على الفيلسوف أن يفرض الحلول
لهذه المشكلات فرضاً ، بل عليه أن يبسط الحلول لها مع غموض الطريق .
لذلك كانت باقى كتبه فى الفلسفة الأولى محاولات لحل هذه المشكلات أو
المسائل .

وأول مشكلة عرض لها أرسطو هى : هل علم ما بعد الطبيعة ممكن ؟
هذا العلم الذى لا يبحث عن طبيعة هذه الحقيقة أو تلك ، بل عن الموجود
الحقيقى بما هو كذلك ، ثم استخلاص طبيعة الكون من مبدأ عام .
ولا يُقال الوجود على كل موجود بشكل واحد . الجوهر فقط هو الموجود .

والجواهر على مراتب . الأولى الجواهر المحسوسة الخاضعة للتغيير . والثانية الجواهر لا تتغير ولكنها داخلية في المحسوسات ولا توجد مستقلة عنها . والثالثة جواهر لها وجود مستقل ولا تتغير . والأولى موضوع العلم الطبيعي ، الثانية العلم الرياضي ، الثالثة : ما بعد الطبيعة .

والجواهر الأول هو الشخص ، مثل سقراط وأفلاطون ، والجواهر الثاني هو الكلى مثل إنسان ؛ وهذه الكليات تقال على الأشخاص ، فيقال سقراط إنسان .

أى هذه الجواهر هو الموجود الحقيقي ، الثابت ، الحامل للكيفيات المختلفة ؟ .

ومن أى شئ يتركب الجوهر ؟ .

العلل الأربع :

الجواب عند أرسطو هو خلاصة نظريته في المادة والصورة ، والقوة والفعل ، وما يوازئها من علل مادية وصورية وفاعلية وغائية .

كل جسم طبيعي يتركب من مادة ومن صورة ، ولا مادة بغير صورة . والمادة موجودة بالقوة ، وتخرجها الصورة من القوة إلى العقل .

ويجب أن نميز بين ما يعنيه أرسطو بالمادة في مقابل الصورة ، وبين مادة الجسم المحسوس المشاهد فعلاً . فالمادة عند هـي الهيولى اللامعينة التي تتعين

عندما تقبل الصورة ؛ وبهذا المعنى يقصد بالمادة النوع للأفراد. فأفراد الإنسان كثيرون فوقهم النوع الذى نسميه الإنسان . والإنسان يتركب من حيوان ناطق ، الأول جنس والثانى فصل . ويترتب على هذا النظر نتائج عدة فيما يختص بالمادة .

أولاً : أن المادة الأولى واحدة بالنسبة لجميع الأجسام .

وثانياً : أن المادة غير معينة ، وليس لها وجود واقعى فى الخارج ، حتى إذا أضيفت الصورة إليها أصبحت محدودة مشخصة .

وثالثاً : أن وجود المادة الأولى ذهنى لا واقعى .

ورابعاً : أن أبسط أنواع المادة هى العناصر الأربعة ، وهذه يتحول بعضها إلى بعض ، وقبل هذه العناصر توجد المادة الأولى .

والسبب الذى دعا أرسطو إلى القول بالمادة والصورة علتين فى تفسير الأشياء هو انقسام الفلاسفة السابقين قسمين : أحدهما يثبت الموجودات الطبيعية كما هى بادية فى الحواس ؛ حتى لقد قالوا : إن طبيعة الوجود التغير . أما بارمنيدس ومدرسته فيذهب إلى أن الموجود ثابت ساكن فأنكر التغير أصلاً ، والتمس الحقيقة فى الموجود الثابت .

البعض يقول إن الموجود ثابت ساكن ، والبعض الآخر إنه متحرك متغير ، فأين الحقيقة بين هذين المذهبين ؟ .

اقتضى هذا أن ينظر أرسطو فى الحركة والتغير . والحركة على أنواع :

النقلة مثل حركة الجسم من مكان إلى آخر ، والاستحالة مثل تبدل اللون في الجسم وهذا في الكيف ، أو زيادة الجسم ونقصانه وهذا تغير في الكيف ، والكون والفساد مثل الشجرة تتولد من البذرة ثم تصبح شجرة ثم تفسد وتموت .

وأخطر هذه الأنواع هو التغير الذي يحدث بالكون والفساد ، لأننا نلاحظ أن الموجود قد اختفى أو أصبح شيئاً آخر ، على خلاف التغير في المكان لأن الموجود هنا هو هو . ولنا أن نتساءل : من أين جاء الموجود الذي لم يكن ، وأين يذهب الموجود الذي نراه .

يحل أرسطو هذه المشكلة بقوله إن الشيء كان موجوداً بالقوة . مثال ذلك البذرة شجرة بالقوة ، والإنسان الجاهل متعلم بالقوة . ووجوده بالقوة هو وجود مادته الأولى ، حتى إذا قبلت الصورة واتحدت بها أصبحت «مصورة» أو مشخصة ، وموجودة بالفعل .

هذا يفسر لنا اختلاف الأفراد بعضهم عن البعض الآخر ، فالمادة هي مبدأ التغير ، والصورة تعم جميع الأفراد . ولذلك جعل أرسطو القوة في مقابل المادة ، والفعل في مقابل الصورة .

فالصورة ، بالنسبة إلى المادة ، هي التي تُخرج الشيء من القوة إلى الفعل . وفي الوقت نفسه لا يخرج الشيء من القوة إلى الفعل كيفما اتفق ، بل طبقاً « لغاية » يهدف إليها الكائن بالطبيعة .

لذلك كانت العلل أربعا ، مادية وصورية وفاعلية وغائية .
والعلة الغائية هي كمال الشيء ، أو على حد تعبير الكندي « التمام » .
مثال ذلك أن غاية الشجرة أن تخرج من البذرة وتنمو وتزدهر وتثمر ، وتيسر
الحياة إلى شجرة جديدة ، ثم تموت . فكلها في حفظ النوع .
الخلاصة أن العلة الفاعلة هي التي تخرج الشيء من القوة إلى الفعل ، حتى
تتحد فيه الصورة بالمادة ، وذلك طبقا لغاية .
فالعلل متداخلة مندمجة .

وانتقال الشيء من القوة إلى الفعل ، حركة أو تغير .
وكل حركة لابد لها من محرك . والعلة الغائية هي هذا المحرك .
وليست الحركة الشيء بالقوة ، ولا الشيء بالفعل ، بل هي حالة الشيء
بين القوة والفعل . لأن الشيء بالقوة لم يتحرك ، والشيء بالفعل انتهت
حركته ، فبالذرة نبات بالقوة ، ومادامت بذرة لم تتحرك ، فإذا انفلقت وأصبحت
نباتا بالفعل ، فقد انتهت الحركة . فوضع الحركة في المرحلة بين ما هو بالقوة
وما هو بالفعل .

ويترتب على هذه النظرية في العلل والحركة أن تبقى الأنواع ثابتة منذ
الأزل إلى الأبد ، لأن المادة الأولى تنتقل إلى مادة بالفعل وهكذا ، فالإنسان
ينجب طفلا ، وهو نفسه أصله طفل ، وحركة الكون والفساد مستمدة من
مادة الإنسان . وكذلك الحال في جميع الأنواع فهي ثابتة ، لأنه لا يمكن

أن تكون إلا من مادة سابقة ، فالأنواع أبدية أزلية ، لا أول لها ولا آخر .

فإذا كان الأمر كذلك فليس العالم مخلوقا ، بل هو أزلى قديم .

ومن الطبيعي أن يرفض أصحاب الأديان هذه النظرية لأنها تتعارض مع ما جاءت به الأديان من أن الله هو الذى خلق العالم . ولذلك رفضها المسيحيون والمسلمون على السواء . ولنا أن نتوقع أن الكندي سوف يرفضها كذلك ، ويعارض أرسطو فى هذه المسألة بوجه خاص .

ونهاية الفلسفة الأولى عند أرسطو هى الله . فهو المحرك الأول لهذا العالم . وحيث كان العالم متحركا ، فلا بد له من محرك ، وليس الله علة فاعلة فى حركة العالم ، بل علة غائية ، بمعنى أن العالم يتحرك شوقاً إلى الله . فالله محرك لا يتحرك ؛ وهو صورة محضة ، وفعل خالص .

وهو صورة محضة ، فلا يتصل بالمادة ؛ وإنما تتحرك الأجسام الطبيعية لأنها تتعشق الصور ، وتريد أن تخرج بمادتها من القوة إلى الفعل ، أما الله فإنه صورة محضة ، يسعى العالم شوقاً إليه .

وليس الله عند أرسطو خالق العالم ، لأن المادة قديمة ، وهذا ما جعل فلاسفة العصر الوسيط ، إسلاميين ومسيحيين ، يحاولون التوفيق بين الله وبين قدم العالم .

والله مفارق لأنه لا يتصل بالعالم ، وهذا هو المعنى الطبيعي للمفارقة ، فهو بعيد عن العالم ويختلف في جوهره عنه .

ومفارقة الله للعالم بالمعنى الفلسفي ، هو أنه عقل خالص ، يعقل ذاته فقط . ومن هنا جاء تشبيه العقل في الإنسان بأنه مفارق .

وأشرف العلوم هو العلم الإلهي ، لسببين ، الأول لأنه يتعلق بالله وهو إحدى علل الأشياء ، ومبدأ أول ، والثاني لأن الله وحده هو موضع هذا العلم ^(١) .

تحليل كتاب الكندي :

يعد هذا الكتاب وحدةً من جهة الغرض والموضوع .

فالغرض منه بيان الفلسفة الأولى ما هي ، وما مباحثها ، وما الفرق بينها وبين العلم الرياضي من جهة ، والعلم الطبيعي من جهة أخرى . وفي ذلك يقول « فينبغي أن نقصد لكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعاً ، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية ، ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً » .

وإذا كان حد الفلسفة « علم الأشياء بحقائقها » فغرض الفيلسوف « في علمه إصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق » . وأشرف الفلسفة هي « علم الحق الأول الذي هو علة كل حق » . هذا ما نجده في استهلال الكتاب ، حتى

(١) ما بعد الطبيعة الطبيعية لأرسطو : ك ١ ، ١٩٨٣ - ٥ - ١٠

إذا اتهمنا إلى آخره ، وجدنا أن الحق الأول هو « الواحد الحق » وهو « الأول ، المبدع ، المسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد ودبر » .

والكندى يلتقى هنا مع أرسطو إلى حد كبير ، فقد نقلنا لك نص أرسطو من كتاب ما بعد الطبيعة الذى يجعل أشرف العلوم العلم الإلهى . ولكنه يفترق عنه فى الموضوع بعض الخلاف .

فالكندى لا يطيل فى الكلام عن الفلسفة الأولى ، وفى عرض مذاهب فلاسفة اليونان ، وبخاصة أفلاطون ، والرد عليهم ، وإنما يلخص الفكرة الأساسية التى يرمى إليها أرسطو . ولهذا السبب نقول إن كتاب الكندى ليس ترجمة حرفية بل هو تلخيص من جهة ، وشرح لبعض الأجزاء من جهة أخرى .

وإذا كان موضوع الفلسفة الأولى عند أرسطو « العلم بالموجود بما هو موجود » وذلك بمعرفة العلل التى كانت سبباً فى وجوده ، حتى إذا بلغنا الله رأينا أنه علة أولى فى حركة العالم . فإن أرسطو يُشرك مع الله العالم ، ثم يسعى إلى معرفة الموجود الطبيعى الحقيقى ، ويفسر وجوده بالعلل الأربع .

أما الكندى ، فيلمس كذلك الموجود الحقيقى ، ولكنه يرى أنه واحد فقط ، هو الله تعالى ، فلا يُشرك معه شيئاً آخر . وهذا هو جوهر الخلاف فى الموضوع بين أرسطو والكندى .

فإذا لم يكن الوجود الطبيعي علة ذاته ، كما يذهب أرسطو ، فهو إذن مخلوق ، أبدعه الله الحق الأول .

لهذا السبب اجتهد الكندي أن يثبت أن الجسم الطبيعي ليس واحداً ، ومتناهيًا ، وليس علة ذاته . فإذا ثبت ذلك ، كان الله هو « المبدع الأول » . وهنا نرى أن الكندي يعدل عن مذهب أرسطو ، إلى مذهب أفلاطون في أن الله هو الصانع الأول . فهو يجمع بين الأستاذ وتلميذه ، فيقول بأن الله هو « المحرك الأول » وهو « المبدع الأول » . وكل ذلك في سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين ، إذ كلاهما ينشد الوجدانية وعلم الربوبية . غير أن الدين يلتمس العلم بالله عن طريق الرسل الذين جاءوا « بالإقرار بربوبية الله وحده » .

أما طريق الفلسفة ، فهو العلم بالعلة ، وفي ذلك يقول الكندي في صدر الكتاب « لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً إذا نحن أحطنا بعلم علقته . لأن كل علة إما أن تكون عنصراً ، وإما صورة ، وإما فاعلة ، وإما متممة » . وقد لخص القول في هذه العلل في غير موضع من كتابه ، لأنها أساس الفلسفة الأولى .

وبعد أن حد الفلسفة ، وتسكلم عن العلل ، ووفق بين الفلسفة والدين ، انتقل إلى تقسيم الوجود الإنساني قسمين : الوجود الحسي والوجود العقلي .

فالوجود الحسى « أقرب منا وأبعد عند الطبيعة » « والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عندنا ، وهو وجود العقل » .

والوجود العقلى هو الوجود الحقيقى ، أما الحسى « فهو غير ثابت : لزوال ما مباشر ، وسيلاؤه ، وتبدله » . أما الوجود العقلى فإنه يتصل بالأشياء الكلية ، وهو يعنى بالكلى الأجناس والأنواع . هذا العلم العقلى التابع للوجود العقلى « واجب اضطراراً ، وليست له صورة فى النفس ، إنما هو وجود عقلى اضطرارى . فمن يبحث الأشياء التى فوق الطبيعة ، أعنى التى لا هيولى لها ، ولا تقارب الهيولى ، فلن يجد لها مثلاً فى النفس ، بل يجدها بالأبحاث العقلية » .

ويعود الكندى إلى نفس المعنى عند آخر الكتاب ، فيذكر أن العقل هو أنواع الأشياء ، « إذ النوع معقول وما فوقه ، والأشخاص محسوسة ... والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها . وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة ... والذى أخرج النفس التى هى عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أعنى متحدة بها ، أنواع الأشياء وأجناسها ... فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة » .

ومن الواضح أن الكندى يتابع فى نظرية العقل الإسكندر الإفرودىسى ، الذى يعد أول شارح لمقالة العقل التى بسطها أرسطو فى كتاب النفس ؛ ويرى الإسكندر أن العقل المفارق خارج النفس ، وأنه واحد فى أصله أى الله ،

وأنه كثير مع تدثر الأفراد إذ يشاركون فيه ، وذلك بطريق الاتحاد أو الاتصال ^(١) .

وأكبر الظن أن الكندي لم يتأثر خطي الإسكندر فيما يختص برأيه في العقل فقط ، بل في تفسير ما بعد الطبيعة أيضا ، ولا سيما وأن العرب قد نقلوا هذا الكتاب بتفسير الإسكندر .

ينتقل الكندي مباشرة بعد الكلام في الوجود الحسى والعقلى ، إلى مهاجمة أرسطو في أخطر رأى له لا يتفق مع الدين ، نعى به قدم العالم ، أو أزلية الأشياء ، فيبرهن على أن « الأزلى لا قوام [له] من غيره ، فالأزلى لا علة له » . إذ ليس له جنس ولا فصل ، ولا يمكن أن يفسد فهو تام اضطراراً . « وإذا الجرم ذو جنس وأنواع ، والأزلى لا جنس له ، فالجرم ليس هو الأزلى » .

والجرم نهائى ، وكذلك جرم الكل . والبراهين التى يذكرها لنفى اللانهاية براهين رياضية . منها أن نأخذ من اللامتناهى جزءاً فيصبح الباقي إما متناهى العظم ، وإما لا متناهى العظم . ثم نضيف هذا الجزء المتناهى ؛ فإن كان الباقي متناهى كان الحاصل متناهى ، وإن كان الباقي لا متناهى ، وزدنا عليه ما أخذناه ، كان المجموع أعظم . وهذا خلف .

Renan : Averroes et l'averroism, Paris, 9^{ème} édition, (١)

P. 128 et après.

وكل جسم فهو في مكان ، ويتحرك في زمان .

وكما أثبت الكندي أن الجرم نهائى ، أثبت كذلك أن المكان ، والزمان ، والحركة ، كلها نهائية ، وذلك بأدلة رياضية تشبه ذلك الدليل الذى ذكرناه . « فلا يمكن أن يكون الزمان لا نهاية له بالفعل » . « والزمان مقبل من نهاية اضطراراً » .

وبعد أن نفى اللانهاية عن الجرم والمكان والزمان انتقل إلى الكلام في « الفن الثالث » عن الشيء هل هو علة ككون ذاته ؟ فثبت أن الشيء لا يمكن أن يكون علة ككون ذاته .

وكذلك الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام . وهذه كلها « الوحدة » فيها ليست بحقيقية ، فهى « إذن بنوع عرضى ، والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر في المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة أثر من مؤثر اضطراراً » . إلى أن يقول ، وهى النتيجة التى يريد أن يصل إليها : « فإذا هاهنا واحد حق اضطراراً لا معلول الوحدة » .

وكذلك الأمر في الكثرة ، وفي الواحد .

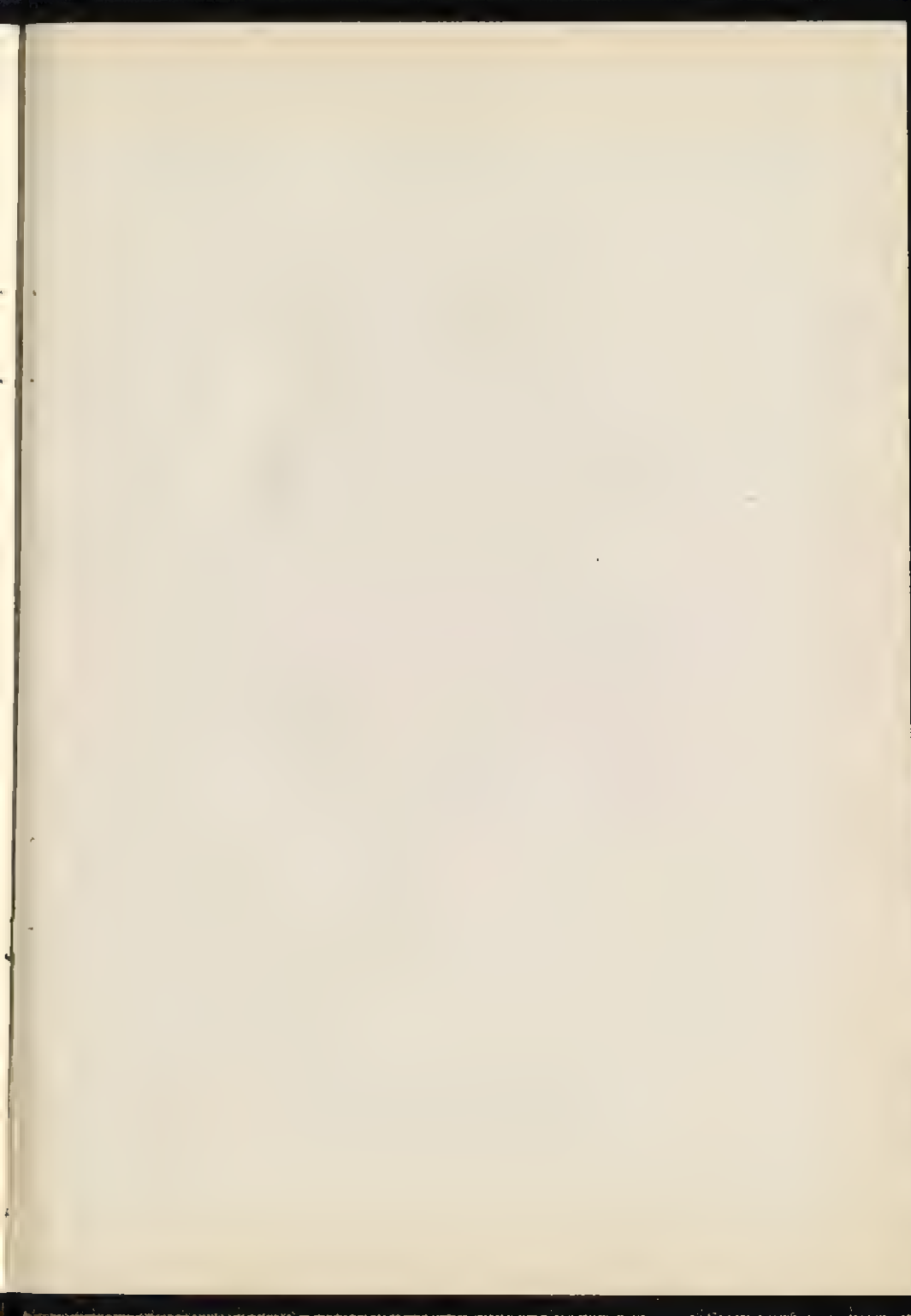
وليس أوقع من أن نذكر نص كلامه « فإذا قد تبين ما قدمنا ، فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلاً للإضافة إلى مجانسه ، فإذا لا جنس للواحد الحق بته .

وقد قدمنا أن ما له جنس فليس بأزلى ، وأن الأزلى لا جنس له ، فإذن الواحد الحق أزلى ، ولا يتكثر بثة بنوع من الأنواع أبداً .

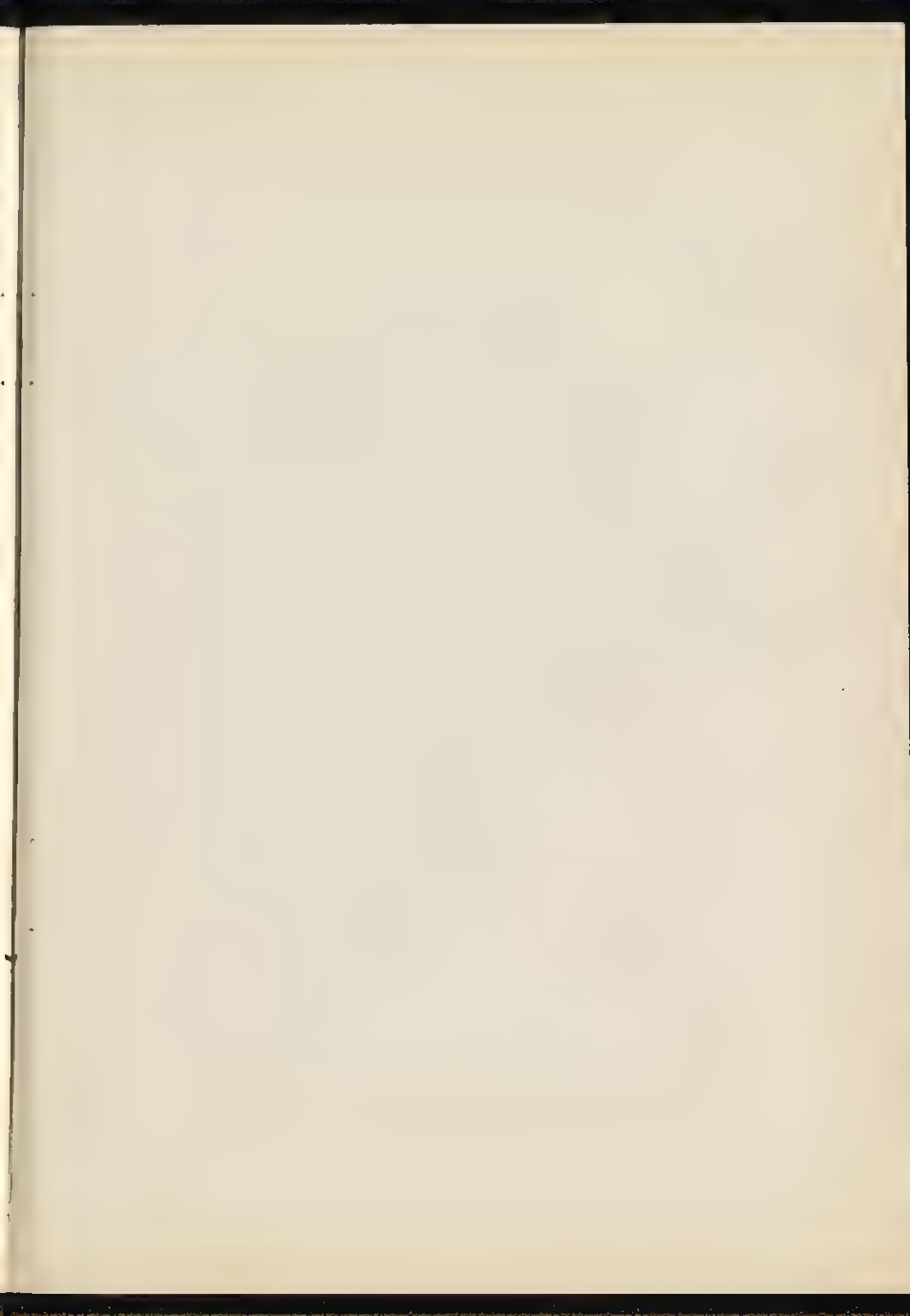
وليس العقل كذلك واحداً ، بل كثير ، لأن العقل ، فيما نقلنا من قبل هو كليات الأشياء . وما دام الأمر كذلك « والكليات متكثرة ، كما قدمنا ، فالعقل متكثر . وقد نطن أنه أول متكثر » .

وهذا الظن الذى خطر ببال الكندى ، فيما يختص بتكثر العقول عن الله ، هو الذى اعتمد عليه ابن سينا فى نظريته .

فالكندى حين ينفى اللانهاية والوحدة والوحدانية عن كل شىء ، إنما يفعل ذلك لينتهى إلى الواحد الحق ، أو على حد قوله فى ختام الرسالة « فإذن قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات ، ليظهر الواحد الحق ، المفيد ، المبدع ، القوى ، المسك » .



كِتَابُ الْكَنْزِ إِلَى الْمُعْظِمِ بَابُ
فِي الْفَلَسَفَةِ الْأُولَى



[ص ٩٤] (وهو رقم الصورة الشمسية المحفوظة بدار الكتب المصرية)

بسم الله الرحمن الرحيم . وما توفيقى إلا بالله .
كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى

أطال الله بقاءك يا بن ذُرَى السادات^(١) ، وعُرَى السعادات ، الذين من
استمسك بهديهم سعد فى دار الدنيا ، ودار الأبد ، وزَيَّنَكَ بجميع ملابس
الفضيلة وطَهَّرَكَ من جميع طَبَعِ الرذيلة .

إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلةً ، وأشرفها مرتبةً صناعةُ الفلسفة
التي حدُّها : علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ؛ لأن غرض الفيلسوف
فى علمه إصابةُ الحق ، وفى عمله العملُ بالحق ، لا الفعل سرمدًا ، لأنَّا نُمسِكُ
وينصرم الفعل إذا انتهينا إلى الحق . ولسنا نجد مطلوبًا تينا من الحق من غير
علة ، وعلةُ وجود كل شيء وثباته الحقُّ : لأن كل ما له أنية^(٢) له حقيقة ،

(١) ذرى السادات ، والذرى جمع ذروة وهى أعلى الشيء ، وفى الأصل [ذوى] ولعله
تحريف . والعرى جمع عروة ، أى ما يجمع السعادة .

(٢) أنية الشيء حقيقته وهى مصدر صناعى من لفظ أن الذى تفيد علة الشيء .

فالحق اضطراراً موجود إذن لأنيات موجودة . وأشرف الفلسفة وأعلالها مرتبة الفلسفة الأولى : أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق . ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف : لأن علم^(١) العلة أشرف من علم المعلول ، لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً إذا نحن أحطنا بعلم علته . لأن كل علة إما أن تكون عنصراً ، وإما صورةً ، وإما فاعلةً : أعنى ما منه مبدأ الحركة ، وإما متممةً : أعنى ما من أجله كان الشيء^(٢) .

والمطالب العلمية أربعة كما حددنا فى غير موضع من أقاويلنا الفلسفية : إما هل ، وإما ما ، وإما أى ، وإما لم . فأما هل فإنها باحثة عن الأنية فقط ؛ وإن كل أنية لها جنس ، فإن ما تبحث عن جنسها ، وأى تبحث عن فصلها ؛ وما أى جميعاً تبحثان عن نوعها ، ولم عن علتها التمامية إذ هى باحثة عن العلة المطلقة^(٣) . وبين أنا متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم ،

(١) ٩٩٣ ب - ٢٠ [هذا الرقم يشير إلى الترتيب المتداول بين العلماء لكتب أرسطو ، وذلك عن الترتيب المعترف به ، الذى قامت به جامعة برلين بين سنتي ١٨٣٩ - ١٨٧٠ . والإشارة هنا إلى أن النص مترجم عن أرسطو ، وذلك تنبع الأصل الذى أخذ منه الكيندى هذه الرسالة]

(٢) يريد بالعنصر المادة ، وبالمتممة الغائية .

(٣) ٩٨٣ ب

جنسها ، ومتى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم نوعها ، وفي علم النوع علم الفصل ، فإذا أحطنا بعلم عنصرها ، وصورتها ، وعلتها التمامية ، فقد أحطنا بعلم حدّها . وكل محدود فحقيقته في حده . فيحق ما سمي علم العلة الأولى الفلسفة الأولى ، إذ جميع باقى الفلسفة منطوية عليها . وإذن هي أول بالشرف ، وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأتقن علميه ، وأول بالزمان ^(١) إذ هي علة الزمان .

ومن أوجب الحق ألا ندّم [أحد ^(٢)] من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكثر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية . فإنهم وإن قصّروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم ، التي صارت لنا سبلا وآلات مؤديةً إلى علم كثير مما قصروا من نيل حقيقته . وسيا إذ هو بينّ عندنا ، وعند المبرّزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا ، أنه لم ينل الحقّ ، بما يستأهل الحقّ ، أحدٌ من الناس بجهد طلبه ، ولا أحاط به ^(٣) جميعهم ، بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيراً بالإضافة إلى ما يستأهل الحقّ .

(١) في الأصل الزمان

(٢) في الأصل وهي زائدة من الناسخ

(٣) في الأصل أحاطه

فإذا أُجمع يسير^(١) ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل . فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين ييسر الحق فضلاً عن أتى بكثير من الحق : إذ أشركونا في ثمار فكرهم ، وسهلوا لنا المطالب الخفية الحقيقية ، بما^(٢) أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق . فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مددنا كلها هذه الأوائل الحقيقية ، التي بها خرجنا^(٣) إلى الأواخر من مطلوباتنا الحقيقية . فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصرًا بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب [ص ٩٥] ، وإيثار التعب في ذلك . وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد وإن اتسعت مدته واشتد بحثه ، ولطف نظره ، وآثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك من شدة البحث وإطاف النظر وإيثار الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة . فأما أرسطو طاليس مبرر اليونانيين في الفلسفة فقال : ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلاً عن أنهم سبب لهم^(٤) . وإذا هم سبب لنا إلى نيل الحق . فما أحسن ما قال في ذلك .

(١) في الأصل فيتبين

(٢) في الأصل لا

(٣) في الأصل فخرجنا

(٤) ٩٩٣ - ١٠ - ١٥

وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق ، واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا ، والأمم المبينة ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق . وليس يُبْخَسُ الحقُّ ، ولا يَصْغُرُ بقائله ولا بالآتي به . ولا أحد بخس الحقُّ ؛ بل كلُّ يشرفه الحق .

يحسن بنا ، إذ كنا حراصاً على تقيم نوعنا - إذ الحق في ذلك - أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً على أقصد سبيله وأسهلها سلوكاً على أبناء^(١) هذه السبيل ، وتقيم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلة العارضة لنا في ذلك من الانحصار عن الاتساع في القول المحلّل لعقد العويص^(٢) الملتبسة ، توقيفاً سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق : لضيق فطنهم عن أساليب الحق ، وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة^(٣) في الرأي والاجتهاد في الأنفاع العامة السكل ، الشاملة لهم ، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم

(١) كذا بالأصل

(٢) أي لعقد العلم العويص .

(٣) في الأصل بما يستحوذ والحالة

عن نور الحق ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية - التى قصروا عن نيلها وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة - لموضع الأعداء الحربية^(١) الواترة ، ذبا عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق بل للتروؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين . لأن من تجر بشئ باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ، فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعزى من الدين من عاند قنينة علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرة . لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتباس منه . واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار ربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ؛ وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وإشارها . فواجبٌ إذن التمسك بهذه القنينة النفيسة عند ذوى الحق ؛ وأن نسعى فى طلبها بغاية جهدنا لما قدمنا : وما نحن قائلون الآن . وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها ، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أولاً يجب ، فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم ، وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك ، وأن يعطوا على ذلك برهاناً ؛ وإعطاء العلة والبرهان من قنينة علم

(١) فى الأصل الحرية

الأشياء بحقائقها . فواجبٌ إذن طابُ هذه القنية بالسنتهم ، والتمسكُ بها اضطرارٌ عليهم .

فنحن نسأل المطلع على سرائرنا ، والعالمَ اجتهدانا ، في تثبيت الحجة على ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذب المعاندين له ، السكافرين به عن ذلك بالحجج القائمة لكفرهم ، والماتكة لسجوف فضائحهم ، المخبرة عن عوراتِ تحلهم المردية ، أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا بحصن عزه الذي لا يرام ، وأن يلبسنا سراويل جُنته الواقية ، ويهب لنا نُصرة غروب^(١) أسلحته النافذة والتأييد بعز قوته العالية [ص ٩٦] حتى يُبلغنا بذلك نهاية نيّتنا من نصرة الحق ، وتأيد الصدق ، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيّته وقبِل فعله ، ووهب له الفلج^(٢) والظفر على أضداده السكافرين نعمته ، والعاندين عن سبيل الحق المرتضاة عنده .

ولنسكمل الآن هذا الفن بتأييد ولى الخيرات ، وقابل الحسنات .

(١) غرب السلاح حده والجمع غروب

(٢) الفلج الظفر

الفن الثانى

وهو الجزء الأول فى الفلسفة الأولى

فاذا قدمنا ما يجب تقديمه فى صدر كتابنا هذا ، فَلَمُنْتَـلِ ذلك بما يتلوه
تلواً طبيعياً فنقول :

إنَّ الوجودَ الإنسانى وجودان أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة ،
وهو وجود الحواس التى هى لنا منذ بدء نشوئنا ، وللجنس العام لنا ، ولكثير
من غيرنا ، أعنى : الحى العام لجميع الحيوان . فإن وجودنا بالحواس - عند
مباشرة الحسِّ محسوسه - بلا زمان ولا معونة ، وهو غيرُ ثابت لزوال
ما يماشر ، وسيلانه ، وتبدله فى كل حالٍ بأحد أنواع الحركات ، وتفاضل
الكمية فيه بالأكثر والأقل ، والتساوى وغير التساوى ، وتغاير الكيفية فيه
بالتشبيه وغير التشبيه ، والأشد والأضعف . فهو الدهر^(١) فى زوال دائم ،
وتبدلٍ غير منفصل . وهو الذى يثبت صوره فى المصورِّ فيؤديها للحفظ ، فهو
متمثل ومتصور فى نفس الحى . فهو وإن كان لا مات^(٢) له فى الطبيعة فبَعُد

(١) الدهر أى أبداً

(٢) لا مات أى لا صلة له

عندها وخفى لذلك فهو قريب من الحاس جداً لوجدانه بالحس مع مباشرة الحس إياه. والمحسوس كله ذو هيولى أبدأً، فالمحسوس أبدأً جِرمٌ، وبالجرم [...] (١).

والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عنا ، وهو : وجود العقل

وبحق ما كان الوجود وجودان: وجود حسي ، ووجود عقلي ؛ إذ الأشياء كلية وجزئية : أعنى بالسلكى الأجناس للأنواع ، والأنواع للأشخاص ؛ وأعنى بالجزئية الأشخاص للأنواع. والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس ؛ وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ، ولا موجودة وجوداً حسيّاً ، بل تحت قوة من قوى النفس التامة أعنى الإنسانية هى المسماة العقل الإنسانى . وإذ الحواس واحدة الأشخاص ، فكل مُتمثل فى النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملة الحواس .

فأما كل معنى نوعى ، وما فوق النوع ، فليس يُتمثل للنفس — لأن المثل كلها محسوسة — بل مصدق فى النفس ، محقق متيقنٌ بصدق الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً. وبالهيولى (٢) هم غير صادقين فى شئ بعينه ليس يعرى. فإن هذا وجودٌ للنفس لا حسى ، اضطرارى ، لا يحتاج إلى متوسط ، وليس يتمثل لهذا مثال (٢) فى النفس ، لأنه لا مثال ، لأنه لا لون ، ولا صوت ، ولا

(١) بياض بالأصل

(٢) كذا بالأصل (٣) لا يقصد بالمثال هنا مثال أفلاطون ، والمقصود المدرك الحسى

طعم ، ولا رائحة ، ولا ملموس ، بل إدراك لا مثالى . وكل ما كان هيولانيا فإنه
مثالى يمثله الحس الكلى فى النفس . وكل ما هو لا هيولانى ، وقد يوجد مع
الهيولانى كالشكل الموجود باللون إذ هو نهاية اللون ، فيعرض بالحس البصرى
أن يُوجدَ الشكلَ إذ هو نهاية المدرك بالحس البصرى . وقد نطن أنه يتمثل
فى النفس باجتلاب^(١) الحس الكلى له - ويُمثله فى نفس الإنسان لاحقة
تلتحق المثل اللونى كالألحقة التى تلتحق اللون ، أنه نهاية اللون بوجود النهاية
التي هى الشكل - وجودٌ عقلى عرض بالحس لا محسوس بالحقيقة .

فلذلك كل اللاتى لا هيولى لها وتوجد مع الهيولى ، قد يطن أنها تمثل فى
النفس ، وأن ما يعقل مع المحسوس لا يتمثل .

فأما اللاتى لا هيولى لها ، ولا تقارن الهيولى ، فليس تمثل فى النفس بقة ،
ولا يطن أنها تتمثل ، وإنما نُقرُّ بها لما يوجب ذلك اضطراراً كقولنا : إن
جسم الشكل ليس خارج منه خلاء ولا ملاء ، أعنى لا فراغ ولا جسم . وهذا
القول لا يتمثل فى النفس : لأن لا خلاء ولا ملاء شىء لم يدركه الحس ، ولا
لحق الحس ، فيكون له فى النفس مثال ، أو يطن له مثال ، وإنما هو شىء
يجده العقل اضطراراً بهذه المقدمات التى تقدم . وذلك أن نقول فى البحث
عن ذلك أن معنى الخلاء [ص ٩٧] مكان لا متمكن فيه ، والمكان والمتمكن

(١) فى الأصل باختلاف

من المضاف الذى لا يسبق بعضه بعضاً ، فإن كان مكاناً ، كان متمكناً اضطراراً وإن كان متمكناً كان مكاناً اضطراراً . فليس إذن يمكن أن يكون مكان بلا متمكن . ونعني بخلاء مكاناً بلا متمكن . فليس يمكن إذن أن يكون للخلاء المطلق وجود . ثم نقول : والملاء إذا كان هو جسم ، فإما أن يكون جسم الكل لانهاية له فى الكمية ، وإما أن يكون متناهى الكمية ؛ وليس يمكن أن يكون شيء لانهاية له بالفعل كما سنبين بعد قليل ، فليس يمكن أن يكون جسم الكل لانهاية له فى الكمية . فليس بعد جسم الكل ملاء ، لأنه إن كان بعده ملاء ، كان ذلك الملاء جسماً ، فإن كان ذلك الملاء بعده ملاء ، وبعد كل ملاء ملاء ، كان ملاء بلا نهاية ، فوجب جسم بلا نهاية فى الكمية ، فوجب لانهاية بالفعل ، ولانهاية بالفعل ممتنع أن يكون . فإذن جسم الكل لا ملاء بعده ، لأنه لا جسم بعده ، ولا خلاء بعده كما بينا . فهذا واجب اضطراراً ، وليست له صورة فى النفس ، إنما هو وجود عقلى اضطرارى . فمن يبحث الأشياء التى فوق الطبيعة^(١) ، أعنى التى لا هيولى لها ، ولا تقارن الهيولى ، فلن يجد لها مثلاً فى النفس ، بل يجدها بالأبحاث العقلية .

فاحفظ — حفظ الله عليك جميع الفضائل ، وصانك عن جميع الرذائل — هذه المقدمة ، لتكون لك دليلاً قاصداً سواء الحقائق ، وشهاباً حاسراً عن عين

(١) يقصد بفوق الطبيعة ، ما بعد الطبيعة ، وهى التى لا هيولى لها ، أما التى تقارن الهيولى فالأشكال الرياضية ، وذوات الهيولى هى الأجسام الطبيعية

عقلك ظلمة الجهل وكدر الخيرات . فإن بهاتين المسألتين ^(١) كان الحق من جهة سهلا ، ومن جهةٍ عسيرا : لأن مَنْ طلب تمثل العقول ليجده بذلك مع وضوحه في العقل ، عَشِيَ عنه كعشى عين الوطواط عن نَيْل الأشخاص البَيِّنَةِ الواضحة لنا في شعاع الشمس ^(٢) .

ولهذه العلة تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة إذ استعملوا في البحث عنها تمثلها في النفس ، على قدر عاداتهم للحس . مثل الصبي فإن التعليم إنما يكون سهلا في المعتادات ؛ ومن الدليل على ذلك سرعة المتعلمين من الخطب ، أو الرسائل ، أو الشعر ، أو القصص ، إلى ما كان حديثا ، لعاداتهم للحديث والخرافات من بدء النشوء . وفي الأشياء الطبيعية إذا استعملوا الفحص التعليمي ، لأن ذلك إنما ينبغي أن يكون فيما لا هيولى له ، لأن الهيولى موضوعة الانفعال فهي متحركة ، والطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن ، فإذا نكل طبيعي فذو هيولى . فإذا لم يمكن أن يُستعمل في وجود الأشياء الطبيعية الفحص الرياضي ، إذ هي ^(٣) خاصةٌ مالا هيولى له . فإذا هي كذلك ، فالفحص بها على ما ليس بطبيعي . فمن استعملها في البحث عن الطبيعيات حاد وعَدِمَ الحق . فلذلك يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولا ما علة الواقع

(١) يقصد الوجود الحسي والوجود العقلي

(٢) ٩٩٣ ص ١٠ -

(٣) يقصد الرياضة

تحت ذلك العلم . فإننا إن بحثنا ماعلة الطباع^(١) الذى هو علة الأشياء الطبيعية وجدنا - كما قلنا فى أوائل الطبيعة - هو علة كل حركة . إذن فالطبيعى هو كل متحرك ، فإن علم الطبيعيات هو علم كل متحرك . فإن ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك لأنه ليس يمكن أن يكون الشيء علة كون ذاته ، كما سنبين بعد قليل . فإن ليس علة الحركة حركة ، ولا علة المتحرك متحرك . فإن ما فوق الطبيعيات ليس بمتحرك . فإن قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم مالا يتحرك^(٢) .

وقد ينبغى ألا نطلب فى إدراك كل مطلوب الوجود البرهانى ، فإنه ليس كل مطلوب عقلى موجوداً بالبرهان ، لأنه ليس لكل شيء برهان ، إذ البرهان بعض الأشياء ، وليس للبرهان برهان ، لأن هذا يكون بلا نهاية . إن كان لكل برهان برهان ، فلا يكون لشيء وجود البتة ، لأن ما لا يُنتهى إلى علم أوائله فليس بمعلوم ، فلا يكون علماً البتة . لأننا إن رُمنا علم ما الإنسان الذى هو الحى الناطق الميت ، ولم نعلم ما الحى وما الناطق وما الميت ، فلم نعلم ما الإنسان إذا . وكذلك ينبغى ألا نطلب الإقناعات [ص ٩٨] فى العلوم الرياضية بل البرهان ، فإننا إن استعملنا الإقناع فى العلم الرياضى كانت إحاطتنا به ظنية لا علمية . وكذلك لكل نظر تمييزى وجود خاص غير وجود الآخر . ولذلك

(١) الطباع جمع طبع بمعنى الطبيعة

(٢) ١٩٩٥ - ١٠ إلى ١٩٩٦ - ٢٥

مثّل أيضاً كثير من الناظرين في الأشياء التمييزية ، لأن مهم من جرى على عادة طلب الإقناع ، وبعضهم جرى على عادة الأمثال ، وبعضهم جرى على شهادات الأخبار ؛ وبعضهم جرى على عادة الحس ؛ وبعضهم جرى على عادة البرهان لما قصروا عن تمييز المطلوبات ؛ وبعضهم أراد استعمال ذلك في وجود مطلوبه ، إما للتقصير عن علم أساليب المطلوبات ، وإما لعشق التكثير من سبل الحق .

فينبغي أن نقصد لكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعا ، ولا في العلم الإلهي حسا ولا تمثيلا ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية ، ولا في البلاغة برهانا ، ولا في أوائل البرهان برهانا ، فإننا إن تحفظنا هذه الشرائط سهّلت علينا المطالب المقصودة ؛ وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا .

فإذا تقدمت هذه الوصايا فينبغي أن نقدم القوانين التي نحتاج إلى استعمالها في هذه الصناعة ، فنقول :

إن^(١) الأزلّي هو الذي لم يجب ، ليس هو مطلقا ، فالأزلّي لا قبل كوني لهويته ، فالأزلّي هو لا قوامه من غيره ، فالأزلّي لا علة له ، فالأزلّي لا موضوع له ولا محمول ، ولا فاعل ولا سبب ، أعني ما من أجله كان ، لأن العلل المقدمة ليست غير هذه . فالأزلّي لا جنس له ، لأنه إن كان له جنس فهو

نوع ، والنوع مركب من جنسه القائم له ولغيره ، ومن فصل ليس في غيره ، فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره ، ومحمول هو الصورة الخاصة له دون غيره ، فله موضوع ومحمول . وقد كان تبين أنه لا موضوع ولا محمول له ، وهذا محال لا يمكن . فالأزلى لا جنس له ، فالأزلى لا يفسد ، لأن الفساد إنما هو تبدل المحمول لا الحامل الأول ، فأما الحامل الأول الذي هو الجنس ^(١) فليس يتبدل ، لأن الفساد ليس فساد بتأسيس آيسته . وكل مُتَبَدِّل فإِنما تبدله بضده الأقرب أعنى الذى معه فى جنس واحد ، كالحرارة المتبدلة بالبرودة ، لأننا لا نجد من المقابلة كالحرارة باليبس أو بالخلاوة أو بالطول [أو] ما كان كذلك . والأضداد المتقاربة هى جنس واحد ، فالفساد جنس . فإن فسد الأزلى فله جنس ، وهو لا جنس له ، هذا خلف لا يمكن . فالأزلى لا يمكن أن يفسد . والاستحالة تبدل ، فالأزلى لا يستحيل لأنه لا يتبدل ، ولا ينتقل من النقص إلى التمام ، فالانتقال استحالة ما ، فالأزلى لا ينتقل ^(٢) إلى تمام ، لأنه لا يستحيل . والتمام هو الذى يكون ^(٣) له حال ثابتة يكون بها فاضلا ، والناقص هو الذى لا حال له ثابتة يكون بها فاضلا . فالأزلى لا يمكن أن يكون ناقصا ، لأنه لا يمكن أن ينتقل إلى حال فيكون بها فاضلا ، لأنه لا يمكن أن يستحيل إلى أفضل منه

(١) فى الأصل الأحسن

(٢) فى الأصل ينتقص

(٣) فى الأصل ليست

ولا إلى أنقص بقية . فالأزلى تام اضطراباً وإذ الجرم ذو جنس وأنواع ،
والأزلى لا جنس له ، فالجرم [^(١)] الأزلى .

فلنقل الآن أنه لا يمكن أن يكون جرم أزلى ، ولا غيره مما له كمية
أو كيفية ، لا نهاية له بالفعل ، وأن لا نهاية له إنما هو في القوة ، فأقول : إن
من المقدمات الأولى الحقيقة المعقولة بلا توسط ، أن كل الأجرام التي ليس منها
شيء أعظم من شيء متساوية ، والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل
والقوة ، وذو النهاية ليس لا نهاية . وكل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد
منها جرم كان أعظم منها ، وكان أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم .
وكل جرمين متناهيين العظم إذا جُمعا ، كان الجرم الكائن عنهما متناهي
العظم . وهذا واجب أيضا في كل عظم ، وفي كل ذي عظم .

وأما الأصغر من كل شيئين متجانسين بعد الأكبر منهما ، أو بعد بعضه ،
فإن كان جرم لا نهاية له ، فإنه إذا فُصل منه جرم متناهي العظم فإن الباقي
منه إما أن يكون متناهي العظم ، وإما لا متناهي العظم ؛ فإن كان الباقي منه
متناهي العظم ، فإنه إذا زيد [ص ٩٩] عليه المفصول منه المتناهي العظم ، كان
الجرم الكائن عنهما جميعا متناهي العظم ، والذي كان عنهما هو الذي كان قبل
أن يُفصل منه شيء لا متناهي العظم ، فهو إذن متناه لا متناه ، وهذا خلف
لا يمكن . فإن كان الباقي لا متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار

أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساوياً له ، فإن كان أعظم مما كان فقد صار
 ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية ، وأصغر الشئيين بعد أعظمهما أو بعد بعضه ،
 فأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد بعضه . وإن كان بعده
 فهو بعد بعضه لا محالة ، فأصغرهما مساو بعض أعظمهما ، والمتساويان هما اللذان
 متشابهاتهما أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة ، فهما إذن ذونهايات ، لأن الأجرام
 المتساوية التي ليست متشابهة هي التي بعدها جرم واحد عدداً واحداً . وتختلف
 نهاياتها بالكثرة أو الكيف أو معا ، فهما متناهيان . فالذي لا نهاية له الأصغر
 متناه ، وهذا خلف لا يمكن . فليس أحدهما أعظم من الآخر ، وإن كان ليس
 بأعظم مما قبل أن يزداد عليه ، فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئاً ، وصار جميع
 ذلك مساوياً له وحده . وهو وحده جزء له ولجزئه اللذين اجتمعا ، فالجزء مثل
 الكل ، وهذا خلف لا يمكن . فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم
 لا نهاية له .

وبهذا التدبير تبين أنه لا يمكن شيء من الكميات أن تكون لا نهاية
 لها بالفعل . والزمان كمية ، فليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل .
 والزمان ذو أول متناه ، والأشياء أيضاً المحمولة في المتناهي متناهية اضطراباً ،
 فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان الذي هو مفصول
 بالحركة . وجملة كل ما هو محمول في الجرم بالفعل فمتناه أيضاً . إن الجرم مناه ،

فجرم الكل متناه ، وكل محمول فيه بعد أيضاً ، وأن جرم الكل ممكن أن يزداد فيه بالوهم زيادة دأمة ، بأن يتوهم أعظم منه ثم أعظم من ذلك دائماً : فإنه لا نهاية في التزايد من جهة الإمكان ، فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئاً غير الإمكان أن يكون الشيء المقول هو بالقوة . فكل ما في الذي لا نهاية له بالقوة هو أيضاً بالقوة لا نهاية له ، من ذلك الحركة والزمان . فإذن الذي لا نهاية له إنما هو في القوة . فأما بالفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له لما قدمنا . وإذا ذلك واجب فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له . والزمان زمان جرم الكل ، أعنى مدته ؛ فإن كان الزمان متناهياً فإن أنية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بموجود ؛ ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعنى أنها مدة بعدها الحركة . فإن كانت حركة كان زمان ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان . والحركة إنما هي حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة ، وإلا لم تكن حركة . والحركة هي تبدل ما قد بدّل مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط ، هي الحركة المكانية . وتبدل المكان الذي ينتهي إليه الجرم بنهاياته - إما بالقرب من مركزه وإما بالبعد عنه - هو الربو والاضمحلال ، وتبدل كيفياته المحمولة فقط هو الاستحالة ، وتبدل جوهره هو الكون والفساد . وكل تبدل فهو عادة مدة الجرم ، فكل تبدل فهو لدى الزمان . فإن كانت حركة

كان جرم اضطراراً ، وإن كان جرم وجب أن تكون حركة اضطراراً ، أولاً تكون حركة . فإن كان جرم لم تكن حركة . فإما ألا تكون حركة بته ، وإما ألا تكون ويمكن أن تكون ؛ فإن لم تكن بته ، فالحركة ليست بموجودة ، إذ الجرم موجود وهى [ليست^(١)] موجودة ، وهذا خلف لا يمكن فليس يمكن أن يكون إن كان جرم موجوداً لا حركة بته . وإن كان - إذا كان جرم موجوداً - يمكننا أن يكون حركة موجودة ، فإن الحركة بالاضطرار موجودة فى بعض الأجرام . لأن الممكن له الشئ هو الموجود ذلك الشئ فى بعض ذوات جوهره ، كالكتابة موجودة بالإمكان لحمد وليست فيه بالفعل . إذ هى موجودة فى بعض جوهر الإنسان أعنى فى آخر من الناس . فالحركة باضطرارٍ موجودة فى بعض الأجرام ، فهى موجودة فى الجرم المطلق ، فهى موجودة اضطراراً فى الجرم المطلق . فإذن الجرم موجود ، فالحركة موجودة . وقد قيل إن الحركة لا تكون إذا كان الجرم موجوداً ، فهى إذن تكون إذا كان الجرم موجوداً ، لا تكون إذا كان الجرم [ص ١٠٠] موجوداً . وهذا محال ، وخلف لا يمكن . فليس يمكن أن يكون جرم ولا حركة ، فإذن متى كان جرم كانت حركة اضطراراً .

وقد نظن أنه يمكن أن يكون جرم الكل كان ساكناً أولاً ، كان يمكننا

(١) ساقطة بالأصل وبها يستقيم المعنى

أن يتحرك ثم تحرك ، وهذا ظن كاذب اضطراراً . لأن جرم الكل إن كان أولاً ساكناً ثم تحرك ، فلا يخلو من أن يكون جرم الكل كونا عن ليس أو لم يزل ، فإن كان كونا عن ليس ، فإن بهويته أشياء عن ليس تكون بهويته حركة ، كما قدمنا ، حيث صنفنا الحركة أن أحد أنواع الحركة هو الكون . فإذا لم يسبق الجرمُ كان ذاته . فإذا لم يسبق كون الجرم الحركة بته . وقد قيل إنه كان أولاً ولا حركة . فهو ولا حركة ، ولم يكن ولا حركة ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن أن كان الجرم كونا عن ليس أن يسبق الحركة . فإن كان الجرم لم يزل ساكناً ثم تحرك ، لأنه كان ممكناً أن يتحرك ، فقد استحال جرم الكل الذي لم يزل من السكون بالفعل إلى الحركة بالفعل . والذي لم يزل لا يستحيل كما قدمنا بيان ذلك ، فهو إذن مستحيل لا مستحيل ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن أن يكون جرم الكل لم يزل ساكناً بالفعل ثم استحال متحركاً بالفعل ، والحركة فيه موجودة . فإذا لم يسبق الحركة بته . فإذا إن كانت حركة كان جرم اضطراراً ، وإن كان جرم كانت حركة اضطراراً . وقد تقدم أن الزمان لا يسبق الحركة ، فالزمان لا يسبق الجرم اضطراراً . إذ لا زمان إلا بحركة . وإذ لا جرم إلا وحركة ، ولا حركة إلا وجرم ، ولا جرم إلا بـمـدة^(١) ، إذن المدة هي ما هو فيه هوية ، أعنى ما هو فيه هوياً ،

(١) في الأصل : ولا جرم إلا بلامدة ، وهذا لا يستقيم .

ولا مدة جرم إلا وحركة، إذ الجرم مع حركة أبداً ، كما قد اتضح . فمدة الجرم اللازمة للجرم أبداً ، بعدها حركة الجرم اللازمة للجرم أبداً . فالجرم لا يسبق الزمان أبداً ؛ فالجرم ، والحركة ، والزمان ، لا يسبق بعضها بعضاً أبداً .

فإذن قد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له : إذ لا يمكن أن يكون كمية ، أو ذو كمية ، لا نهاية له بالفعل . فكل زمان فذو نهاية بالفعل ، والجرم لا يسبق الزمان ، فليس يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له لأننته . فأنية جرم الكل متناهية اضطراراً . فجرم الكل لا يمكن أن يكون لم يزل . ونبين ذلك بقول آخر - بعد إذ اتضح بما قلنا - يزيد الناظرين في هذه السبيل تمهراً بتولجها ، فنقول :

إن من التبدل التركيب والاثتلاف ، لأن ذلك جمع أشياء ونظمها . والجرم جوهر طويل عريض عميق ، أى ذو أبعاد ثلاثة ؛ فهو مركب من الجوهر الذى هو جنسه ، ومن الطويل العريض العميق الذى هو فصله . وهو المركب من هيولى وصورة . والتركيب يبدل الحالة التى هى لا تركيب . والتركيب حركة ، فإن لم تكن الحركة لم يكن التركيب . والجرم مركب ، فإن لم يكن حركة لم يكن جرم ، فالجرم والحركة لم يسبق بعضها بعضاً . وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدل ، والتبدل عدد مدة التبدل .

فالحركة عادة^(١) مدة المتبدل . والزمان مدة بعدها الحركة . ولكل جرم مدة ، كما قدمنا ، أى ما هو فيه أنيته ، أعنى ما هو فيه هوياً^(٢) . والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ، فالجرم لا تسبقه مدة بعدها الحركة . فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً فى الأنية ؛ فهى معاً فى الأنية . فإذا كان الزمان ذاتها بالفعْل ، فأنية الجرم ذاتُ نهاية بالفعْل اضطراباً ، إن كان التركيب والتأليف تبدلاً ما . وإن لم يكن التركيب والتأليف تبدلاً ما فليست هذه النتيجة بواجبة .

ولنوضح الآن بنوع آخر أنه لا يمكن أن يكون زمانٌ لانهائية له بالفعْل فى ماضيه ، ولا آتية ، فنقول :

إنَّ قبلَ كلِّ فصلٍ من الزمان فصلاً ، إلى أن يُنتهى إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله ، أعنى : إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة . [و] لا يمكن غير ذلك ، فإن أمكن غير ذلك ، فإنَّ خلفَ كلِّ فصل من الزمان فصلاً بلا نهاية . فإذا لم يُنتهى إلى زمن مفروض أبداً : لأنَّ من لانهائية فى القدم إلى هذا الزمن المفروض يساوى المدة للمدة التى من هذا الزمن المفروض فصاعداً فى الأزمنة إلى ما لانهائية له . وإن كان من لانهائية إلى زمن

(١) اسم فاعل من عد يعد ، أى التى تعد مدة المتبدل

(٢) الهوية : الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال الواة على الشجرة من العيب المطلق

[التعريفات للجرجاني]

محدود معلوم ، فإنَّ منْ ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية له من الزمان معلومٌ .
فيكون إذن لا متناه متناها ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إن كان لا يُنتهى إلى الزمان المحدود حتى يُنتهى إلى زمن قبله ،
ولا إلى الذى قبله حتى ينتهى إلى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية ، وما لا نهاية له ،
لا نقطع مسافته ولا يؤتى على آخرها . فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان
حتى ينتهى إلى زمن محدود بته ، والانتها [ص ١٠١] إلى زمن محدود
موجود به . فليس الزمان مقبلاً من لا نهاية بل من نهاية اضطراراً . فليست
مدة الجرم بلا نهاية ، وليس يمكن أن يكون جرم بلا مدة ، فأنية الجرم ليست
لا نهاية لها ، فأنية الجرم متناهية .

فممتنع أن يكون جرم لم يزل .

وليس يمكن أن يكون آتى الزمان لا نهاية له بالفعل ؛ لأنه إن كان
الزمان الماضى إلى زمن محدود ممتنعاً أن يكون بلا نهاية له — كما قدمنا —
والأزمنة متتالية زمان بعد زمان ؛ فإنه كلما زيد على الزمان المتناهى المحدود
زمان ، كانت جملة الزمان المحدود المزيّد عليه محدوداً . فإن لم تصر الجملة
محدودة ، فقد زيد شئ محدود الكمية ، على شئ محدود الكمية ، فاجتمع
منها شئ لا نهاية له فى الكمية . والزمان من الكمية المتصلة ، أعنى : أن له
فضلاً مشتركاً للماضى منه والآتى . وفصله المشترك هو الآن الذى هو نهاية

الزمان الماضي الأخيرة ، ونهاية الزمان الآتي الأول . ولكل زمان محدود نهايتان : نهاية أولى ، ونهاية أخرى ، فإن اتصل زمانان محدودان بنهاية واحدة مشتركة لهما ، فإن نهاية كل واحد منهما الباقية محدودة معلومة .

وقد كان قيل إنه يصير جملة الزمانين المحدودة ، فهي لاهمودة النهايات وهي محدودة النهايات ؛ وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن إن زيد ما زيد على الزمن المحدود زمان محدود أن تكون الجملة لاهمودة . وكلما زيد على الزمن المحدود زمان محدود ، فكله محدود النهاية من آخره . فليس يمكن أن يكون الزمان الآتي لاهمودة له بالفعل .
فلنكمل الآن هذا الفن الثاني .

الفن الثالث من الجزء الأول

وقد يتلو ما قدمنا البحث عن الشيء ، هل يمكن أن يكون علة كون ذاته أم لا يمكن ذلك ، فنقول :

إنه ليس ممكن أن يكون الشيء علة كون ذاته ، أعني نكون ذاته مهوية^(١) من شيء أو من لا شيء . فإنه قد يُقال كون في مواضع أخر للكائن من شيء خاصة . لأنه لا يخلو من أن يكون ليسا وذاته ليس ، ويكون

(١) أي موجودة ، ذات هوية

ليسا وذاته أيس ، أويكون أيسا وذاته ليس . [أويكون أيسا وذاته أيس^(١)] .

فإن كان ليسا وذاته ليس ، فهو لا شيء ، وذاته لا شيء . ولا شيء لا علة ولا معلول ، لأن العلة والمعلول إماما هما مقولان على شيء له وجود ما ، فهو إذن لا علة كون ذاته ، إذ ليس هو علة مطلقة . وقد قيل إنه علة كون ذاته ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن أن يكون علة كون ذاته إن كان ليسا وذاته ليس .

وكذلك يعرض إن كان ليسا وذاته أيس ، لأنه أيضاً إذ هو ليس لا شيء ، ولا شيء لا علة ولا معلول كما قدمنا ، فهو لا علة كون ذاته . وقد تقدم أنه علة كون ذاته ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن أن يكون علة كون ذاته ، إن كان ليسا وذاته أيس .

ويعرض من ذلك أيضاً أن يكون ذاته غيره ، لأن المتغيرات هي التي يمكن أن يعرض لأحدهما مالا يعرض للآخر ، فإذا عرض له أن يكون ليسا ، وعرض لذاته أن يكون أيسا ، فذاته هي لا هو . وكل شيء فذاته هي هو ، فهو لا هو ، وهو هو ، وهذا خلف لا يمكن أيضاً .

(١) الأيس . عن اللسان : قال الليث أيس كلمة قد أميتت ، إلا أن الخليل ذكر أن العرب تقول جيء به من حيث أيس وليس ، وإنما معناها كعني حيث هو في حال الكينونة والوجد . وقال إن معنى لا أيس ، أي لا وجد — والمراد الوجود .

وكذلك يَعْرَضُ إِنْ كَانَ أَيْسَا وَذَاتَهُ لَيْسَ ، أَعْنَى أَنْ تَكُونَ ذَاتَهُ غَيْرَهُ ،
إِذَا عَرَضَ لَهُ غَيْرُهُ مَا عَرَضَ لَذَاتِهِ . فَيَجِبُ مِنْ ذَلِكَ — كَمَا قَدَمْنَا — أَنْ يَكُونَ
هُوَ هُوَ ، وَهُوَ [لَا] هُوَ . هَذَا خَلْفَ لَا يُمْكِنُ أَيْضًا . فَلَيْسَ إِذَنْ يُمْكِنُ أَنْ
يَكُونَ أَيْسَا وَذَاتَهُ لَيْسَ .

وكذلك أَيْضًا يَعْرَضُ إِنْ كَانَ أَيْسَا وَذَاتَهُ أَيْسَ ، وَكَانَ عِلَّةُ كَوْنِ ذَاتِهِ ،
لأنه إِنْ كَانَ عِلَّةُ ذَاتِهِ الْمَكُونَةُ لَهَا ، فَذَاتُهُ مَعْلُولَةٌ ، وَالْعِلَّةُ غَيْرُ الْمَعْلُولِ . فَقَدْ
عَرَضَ لَهُ إِذَنْ أَنْ يَكُونَ عِلَّةُ ذَاتِهِ ، وَعَرَضَ لَذَاتِهِ أَنْ تَكُونَ مَعْلُولَةً . فَذَاتُهُ
هِيَ لَا هُوَ ، وَكُلُّ شَيْءٍ فَذَاتُهُ هِيَ هُوَ . فَيَجِبُ إِذَنْ مِنْ هَذَا الْفَنِّ أَنْ يَكُونَ
هُوَ لَا هُوَ ، وَهُوَ هُوَ ، وَهَذَا خَلْفَ لَا يُمْكِنُ . فَلَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ أَيْسَا
وَذَاتَهُ أَيْسَ ، وَهُوَ عِلَّةُ كَوْنِ ذَاتِهِ .

وَمِثْلُ هَذَا أَيْضًا يَعْرَضُ إِنْ كَانَ لَيْسَا وَذَاتَهُ لَيْسَ ، وَهُوَ عِلَّةُ ذَاتِهِ ،
وَذَاتُهُ مَعْلُولَةٌ أَيْضًا ، أَنْ يَكُونَ هُوَ هُوَ ، وَهُوَ لَا هُوَ .

فَلَيْسَ يُمْكِنُ إِذَنْ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ عِلَّةُ كَوْنِ ذَاتِهِ ، وَذَلِكَ مَا أَرَدْنَا أَنْ
نُوضِّحَ .

وَإِذَا قَدْ تَبَيَّنَ ذَلِكَ فَتَقُولُ : إِنْ كُلُّ لَفْظٍ فَلَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ ذَا مَعْنَى
أَوْ غَيْرِ ذَى مَعْنَى . فَمَا لَا مَعْنَى لَهُ فَلَا مَطْلُوبَ فِيهِ . وَالْفَلَسَفَةُ إِنَّمَا تَعْتَمِدُ مَا كَانَ
فِيهِ مَطْلُوبٌ ، فَلَيْسَ مِنْ شَأْنِ الْفَلَسَفَةِ [ص ١٠٢] اسْتِعْمَالُ مَا لَا مَطْلُوبَ فِيهِ .

وما كان له معنى لا يخلو من أن يكون كلياً أو جزئياً ، والفلسفة لا تطلب الأشياء الجزئية ؛ لأن الجزئيات ليست بمتناهية ، وما لم يكن متناهياً لم يُحط به علمٌ ، والفلسفة عالمةٌ بالأشياء التي لها علمها بحقائقها . فهي إذن إنما تطلب الأشياء الكلية المتناهية المحيط بها العلم كال علم حقائقها .

والأشياء الكلية العامة لا تخلو من أن تكون ذاتية ، أو غير ذاتية . أعني بالذاتي ما هو مقوم ذات الشيء ، وهو الذي وجوده قوام كون الشيء وثبانه ، وعدمه انتقاض الشيء وفساده . كالحياة التي بها قوام الحي وثبانه ، وبعدمها فساد الحي وانتقاضه . فالحياة ذاتية في الحي . والذاتي هو المسمى جوهرية ، لأن به قوام جوهر الشيء . والجوهرية لا يخلو من أن يكون جامعاً أو مفرقاً . أما الجامع ، فالواقع على أشياء كثيرة يعطى كل واحد منها حده وأيسه ^(١) ، فهو يجمعها بذلك . والواقع على أشياء كثيرة بأن يعطى كل واحد منها أيسه وحده ، إما أن يقع على أشخاص ، كالإنسان الواقع على كل واحد من أوحاد الناس ، أعني على كل شخص إنساني ، وهذا هو المسمى صورة ^(٢) ، إذ هي صورة واحدة واقعة على كل واحد من هذه الأشخاص .

(١) في الأصل اسمه ، ولعلها أيسه أى وجوده ، كما يجيء بعد قليل

(٢) يقصد بالصورة النوع ، والكندى نفسه يعدل عن استعمال الصورة إلى النوع فيما بعد .

وإما أن تقع على صور كثيرة كالحى الواقع على كل صورة من صور الحى كالإنسان والفرس . وهذا هو المسمى جنسا ، إذ هو جنس واحد واقع على كل واحد من هذه الصور .

وأما الجوهرى المُفَرَّق ، فهو الفارق بين حدود الأشياء ، كالناطق الفاصل لبعض الحى من بعض . وهذا هو المسمى فصلا ، لفصله بعض الأشياء من بعض .

وأما الذى ليس بذاتى ، فهو ضد هذا المتقدم وصفه . وهو الذى قوامه بالشئ الموضوع له ، وثباته به ، وعدمه بعدم الشئ الموضوع له ؛ فهو إذن فى الجوهر الموضوع ، وليس بجوهرى بل عارض للجوهر . فسمى لذلك عرضا . وهذا الذى فى الجوهر لا يخلو من أن يكون فى شئ واحد مفردا به ، خاصا له دون غيره ، كالضحك فى الإنسان ، والهبوط فى الحمار ، فيسمى لذلك خاصة ، لأنه يخص شيئا واحداً ، أو يكون فى أشياء كثيرة يعمها كالبياض فى الورق والقطن ، فسمى لذلك عرضاً عاماً على حاله ، لأنه لا يعرض لأشياء كثيرة .

فكل ملفوظ له معنى إما أن يكون جنسا ، وإما صورة ، وإما شخصا ، وإما فصلا ، وإما خاصة ، وإما عرضا عاما - وهذه جميعاً يجمعها شيئان : هما الجوهر والعرض . فالجنس والصورة والشخص والفصل جوهرية ، والخاصة والعرض العام عرضية - وإما كلا ، وإما جزءاً ، وإما مجتمعا ، وإما مفترقا .

وإذ قد تقدم ذلك فلنقل على كم نوع يقال الواحد ، فنقول :
 إن الواحد يقال على كل متصل ، وعلى ما لم يقبل الكثرة أيضاً . فهو
 يقال إذن على أنواع شتى : منها الجنس ، والصورة ، والشخص ، والفصل ،
 والخاصة ، والعرض العام ، وعلى جميع ما قد تقدم .
 والشخص إما أن يكون طبيعياً كالحیوان ، أو النبات ، وما أشبه ذلك ؛
 وإما [أن يكون] صناعياً كالبيت ، وما أشبه . فإن البيت متصل بالطبع ،
 وتركيبه متصل بعرض ، أعنى بالمهنة ، فهو واحد بالطبع ، وتركيبه واحد بالمهنة ،
 لأنه إنما صار واحداً بالإيجاد العرضي ، فأما البيت عينه فبالإيجاد الطبيعي .
 ويقال أيضاً على الكل ، ويقال على الجزء ، ويقال على الجميع ، ويقال على
 البعض . وقد نظن أن الكل لا فصل بينه وبين الجميع ، لأن الكل يقال
 على المشتبهة الأجزاء ، وعلى اللاتي ليست بمشتبهة الأجزاء ، كقولنا كل الماء ،
 والماء من المشتبهة الأجزاء . وكل البدن المركب من عظم ولحم وما لحق ذلك
 من المختلفة الأجزاء . وكل الجيل^(١) وهى أشخاص مختلفة . فأما الجميع فلا
 يقال على المشتبهة الأجزاء ، ولا يقال جميع الماء ، لأن الجميع يقال على
 جمع مختلفات بعرض أو أن تكون موجودة لمعنى ما ، وكل واحد منها قائم
 بطباعه غير الآخر فيقع عليها اسم المجموعة . فأما الكل فيقال على كل متحد
 لأى نوع كان الاتحاد ، فلذلك لا يقال جميع الماء ، إذ ليس هو أشياء مختلفة

(١) كذاب الأصل ، ولعله يريد الجيل من الناس

قائمة على كل واحد [ص ١٠٣] بطباعها . بل يقال كل الماء إذ هو متحد . وكذلك بين الجزء والبعض فرق ، لأن الجزء يقال على ما عدا الكل ، فقسّمه بأقدار متساوية . والبعض يقال على ما لم يعدد الكل ، فقسّمه بأقدار ليست بمتساوية ، فبعضه ولم يساو بين أبعاضه ، فيكون جزءاً له . فالواحد إذن يقال على كل واحدة من المقولات ، والكائن من المقولات بأنه جنس ، وبأنه نوع ، وبأنه شخص ، وبأنه فصل ، وبأنه خاصة ، وبأنه عرض عام ، وبأنه كل ، وبأنه جزء ، وبأنه جميع ، وبأنه بعض .

ولأن الجنس هو في كل واحد من أنواعه ، إذ هو مقول على كل واحد من أنواعه قولاً متواطئاً ؛ والنوع هو في كل واحد من أشخاصه ، إذ هو مقول على كل واحد من أشخاصه قولاً متواطئاً ؛ والشخص إما هو واحد من جهة الوضع ، لأن كل شخص فمقسم فهو إذن بالذات ، فالوحدة الشخصية مفارقة للشخص ، فهو غير واحد الذات . فالوحدة التي فيه ، التي هي بالوضع ، لازاتية فيه . فليست هي إذن وحدة له بالحقيقة . وما لم يكن في الشيء بحقيقته ذاتياً ، فهو فيه بنوع عرضي . والعارض للشيء من غيره ، فالعارض أثر في المعروف فيه ، والأثر من المضاف ، والأثر من مؤثر ، فالوحدة في الشخص أثر من مؤثر اضطراباً .

والنوع هو المقول على كثير مختلفين بالأشخاص . وهو كثير لأنه ذو أشخاص كثيرة ، ولأنه مركب من أشياء أيضاً ، لأنه مركب من جنس

وفصل ، كنوع الإنسان الذى هو مركب من حى ، ومن ناطق ، ومن ميت .
فالنوع بالذات كثير من جهة أشخاصه ، ومن جهة تركيبه . والوحدة التى له
إنما هى بالوضع من جهة لا ذاتية . فليست الوحدة له إذن بحقيقية ، فهى إذن
فيه بنوع عرضى . والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ،
والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة فى النوع أثر من مؤثر
اضطراباً أيضاً .

والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع مبين^(٢) عن مائة^(١)
الشيء . فهو كثير لأنه ذو أنواع كثيرة ؛ وكل نوع من أنواعه فهو هو هو .
وكل نوع من أنواعه فهو أشخاص كثيرة . وكل شخص من أشخاصه فهو هو
أيضاً . فهو كثير من هذه الجهة ، فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية ، فهى
فيه إذن بنوع عرضى . والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض
فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة فى الجنس أثر من مؤثر
اضطراباً أيضاً .

والفصل هو المقول على كثير مختلفين بالنوع مبين^(٢) عن أية الشيء .
فهو مقول على كل واحد من أشخاص الأنواع التى يقال عليها الفصل مبين

(١) المائة هى الماهية ، وكتلتها مصدر صناعى من لفظ ما

(٢) فى الأصل مبنى

عن أنيتها ، فهو كثير من جهة الأنواع والأشخاص التي يقال عليها تلك الأنواع . فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية ، فهي فيه إذن بنوع عرضي ، والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر في المعروض فيه ، والأثر من المضاف فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في الفصل أثر من مؤثر أيضاً .

والخاصة هي المقولة على نوع واحد ، وعلى كل واحد من أشخاصه مبنية عن أنية الشيء ، وليست بجزء لما أبانت عن أنيته . فهي كثير لأنها موجودة في أشخاص كثيرة ؛ ولأنها حركة ، والحركة متجزئة . فالوحدة أيضاً فيها ليست بحقيقية ، فهي إذن بنوع عرضي ، والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر في المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في الخاصة أثر من مؤثر أيضاً .

والعرض العام أيضاً مقول على أشخاص كثيرة ، فهو كثير ، لأنه موجود في أشخاص كثيرة . وإما أن يكون كمية فيقبل الزيادة والنقص فهو متجزئ ؛ وإما أن يكون كيفية فيقبل الشبه والأشبه ، والأشد والأضعف ، فيقبل الاختلاف ، فهو كثير . فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية ، فهي إذن بنوع عرضي ، والعارض - كما قدمنا - أثر من مؤثر ، فالوحدة في العرض العام أثر من مؤثر أيضاً .

والكل المقول على المقولات ذو أبعاد ، لأن كل واحد من المقولات بعض له . والكل المقول على مقولة واحدة ذو أبعاد أيضاً ، لأن كل مقولة

جنس ، فكل مقولة ذات صور ، وكل صورة ذات أشخاص ، فالكل إذن كثير لأنه ذو أقسام كثيرة . فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ، فهي إذن فيه بنوع عرضي ، فهي إذن من مؤثر - كما قدمنا - فيما كان بنوع عرضي . وكذلك الجميع [ص ١٠٤] أيضا ، لأن الجميع يقال على أشياء كثيرة مجتمعة فهو كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ، فهي فيه بنوع عرضي ، فهي إذن فيه أثر من مؤثر كما قدمنا .

والجزء إما أن يكون جوهريا ، وإما عرضيا . والجوهرى إمامشبه الأجزاء ، وإما لامشبه الأجزاء . والمشبه الأجزاء كالماء الذى جزؤه ماء بكاله ، وكل ماء فهو قابل للتجزئة . فجزء الماء إذ هو ماء بكاله كثير . وإما لامشبه الأجزاء ، أعنى مختلف الأجزاء ، فكبدن الحى ^(١) الذى هو من لحم ، وجلد ، وعصب ، وعروق ، وأوردة ، ورثة ، وصفاق ، وحجب ، وعظم ، ومخ ، ودم ، ومرة ، وبلغم ، وجميع ما رُكّب منه بدن الحى التى ليست بمشبهة . وكل واحد مما ذكرنا من بدن الحى فقابل للتجزئة ، فهو كثير أيضا . وأما الجزء العرضى فمحمول فى الجزء الجوهرى أعنى كالطول والعرض والعمق فى اللحم والعظم وغير ذلك من أجزاء البدن الحى ، واللون والطعم وغير ذلك من الأعراض . فهو منقسم بانقسام الجوهرى . فهو إذن ذو أجزاء فهو كثير أيضا . فالوحدة فى الجزء أيضا ليست بحقيقية .

(١) فى الأصل الحيوان ، وقد شطبها الناسخ وجعل بدلها « الحى »

والمتصل الطبيعي ، والمتصل العرضي ، كل واحد منهما ذو أجزاء كالبيت :
فإن اتصاله الطبيعي شكله وهو ذو جهات ، واتصاله العرضي ، أغنى الصناعي ،
باجتماع ماركب منه ، كحجارته وملاطه وأجزاء جرمه ؛ فهو كثير أيضا .
فالوحدة فيه ليست بحقيقية .

وقد يقال الواحد أيضا بالإضافة إلى غيره ببعض هذه التي قدمنا ذكرها ،
كالميل فإنه يقال ميل واحد إذ هو كل للغلوات^(١) ، وجزء للفرسخ ، ولأنه
متصل ومجتمع ، لأن غلواته متصلة ومجمعة ، فهو جميع لغلواته . ولأنه منفصل
من أمثال أجزاء ، أغنى اللاتي جميعها فرسخ . فليست الوحدة في ذلك أيضا
بحقيقية ، بل عرضية . فليست الوحدة في شيء مما حددنا بحقيقية ، بل إنما هي
في كل واحد منها بأنها لا تنقسم من حيث وجدت . فالوحدة فيها بنوع عرضي ،
والعارض للشيء لا من ذاته ، فالعارض للشيء من غيره ، فالعارض إذن في
المعروض مستفاد من غيره ، فهو مستفاد من مفيد ، فهو أثر في المعروض فيه ،
والأثر من مؤثر ، لأن الأثر والمؤثر من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضا .
وأیضا كل شيء كان في شيء آخر عرضا ، فهو في شيء آخر ذاتي ، لأن كل
شيء كان في شيء يعرض فهو في شيء آخر بالذات .

وإذ قد بينا أن الوحدة في هذه جميعا تعرض ، فهي لآخر بالذات لا تعرض .
فالوحدة فيما هي فيه بعرض مستفادة الوحدة له مما هي فيه بالذات . فإذن هاهنا

(١) الغلوة مقدار رمى السهم

واحد حق اضطراراً لا معلول الوحدة . فلنبين ذلك بأكثر مما تقدم فنقول :
 لا تخلو طباع كلِّ مقول فيما عليه القول ، أعنى كل ما أدركه الحس ،
 وأحاط بما بينه العقل ، من أن يكون واحداً أو كثيراً ، أو واحداً وكثيراً معاً ،
 أو بعضُ هذه الأشياء واحداً لا كثيراً بته ، وبعضها كثيراً لا واحداً بته .
 فإن كان طباع كلِّ مقول الكثرة فقط فلا اتفاق اشتراك في حال واحدة ،
 أو معنى واحد . والاتفاق موجود ، أعنى الاشتراك في حال واحدة أو معنى واحد .
 فالوحدة موجودة مع الكثرة . وقد فرضنا أن الوحدة ليست بموجودة ،
 فالوحدة أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إن كان كل مقول كثرةً فقط ، فلا شيء يخالف الكثرة ، لأن
 خلاف الكثرة الوحدة خلاف . فإن لم يكن خلاف في المقولات فهي متفقة
 وهي لا متفقة ، لأن الاتفاق اشتراك في حال واحدة ، أو معنى واحد ، وهذا
 خلف لا يمكن . فليس يمكن إلا أن تكون الوحدة . وأيضاً إن كانت كثرة
 فقط بلا وحدة ، فهي لا متشابهة ، لأن المتشابهة لها شيء واحد يعمها تتشابه به ،
 ولا واحد مع الكثرة كما فرضنا ، فلا واحد يعمها ، فهي لا متشابهة ، وهي
 متشابهة بعدمها الوحدة . فهي متشابهة لا متشابهة معاً ، وهذا خلف لا يمكن .
 فليس يمكن إلا أن تكون وحدة . وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة
 كانت متحركة ، لأنه إن لم تكن وحدة لم تكن حال واحدة ، وإن لم تكن
 حال واحدة لم يكن سكون ، لأن الساكن ما كان بحال واحدة غير متغير

ولا مُتَنَقِّل . وإن لم يكن سكون لم يكن ساكن . وإن لم يكن ساكن كان متحركاً . وإن كانت كثرة فقط كانت أيضاً غير متحركة ، لأن الحركة تبدل إما بمكان ، وإما بكم ، وإما بكيف ، وإما بجوهر . وكل تبدل فإلى [ص ١٠٥ ، ١٠٦ مكررة] غير ، وغير الكثرة فالوحدة ، فإن لم يكن وحدة فلا تبدل للكثرة . وقد فرضنا أن وحدة أيس تتبدل كثرة أيس ، فحركة أيس . فإن كانت كثرة فقط بلا وحدة فليست بمتحركة أيضاً ، ولا ساكنة ، كما قد تقدم ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن إلا أن يكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط ، فلا يخلو من أن تكون ذات أشخاص ، أو لا ذات أشخاص بثة . فإن كانت ذات أشخاص ، فإما أن تكون أشخاص الكثرة إما آحاداً ، وإما ألا تكون آحاداً ، فإن لم تكن آحاداً ولم تنتقص إلى آحاد بثة ، فهي كثرة بلا نهاية ، وإذن فضل مما لا يتناهى قسم ، وكل مقسوم أعظم مما يفضل منه ، فالمفضول متناهى الكثرة ، أو لا متناهى الكثرة . فإن كان متناهى الكثرة ، وقد كان فرض لامتناهى الكثرة ، فهو إذن متناهى الكثرة لامتناهى الكثرة ، وهذا خلف لا يمكن . وإن كان لا متناهى الكثرة ، وهو أصغر من المقسوم ، ولا متناه أعظم من لا متناه ، وهذا خلف لا يمكن كما قدمنا ، فهي إذن أشخاص الكثرة آحاداً اضطراراً . فالوحدة موجودة إذن ، لأن كل شخص واحد ،

فهي إذن كثرة فقط ، وهي لا كثرة فقط ، لأن الوحدة معها موجودة ، وهذا خلف لا يمكن .

فإن كانت ليست ذات أشخاص ولا كثرة بته ، لأن معنى الكثرة هي الأشخاص المجتمعة فهو لا كثرة ، وهو كثرة معاً ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، فإن كل شخص من أشخاص الكثرة غير محدود ، لأن الحد واحد يقع على معنى واحد ، فإن لم يكن في الكثرة واحد ولا محدود ، وإن لم يكن محدود ، فلا حد . وأشخاص الكثرة محدودة فهي محدودة ، وهي لا محدودة ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا يكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، لم تصل الكثرة العدد ، لأن أوائل العدد الآحاد ، لأن العدد كثرة مركبة من آحاد ، ويُفاضل بعض الكثرة على بعض بآحاد . فإن لم يكن آحاد لم يكن عدد ، وإن كانت كثرة بلا آحاد لم تكن معدودة ، والكثرة معدودة ، فالآحاد مع الكثرة وقد كنا فرضنا أنه لا آحاد معها ، فهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن إلا تكون آحاداً .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد لم يكن معرفة ، لأن المعرفة برسم ، رسمُ المعروف في نفس العارف بحال واحدة . لأنها إن لم تكن بحال واحدة تتحد بها نفس العارف ورسم المعروف ، فلا معرفة . والمعرفة موجودة ، فالحال الواحدة موجودة ، فالوحدة موجودة . وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد ، وكل مقول إما أن يكون شيئاً ، وإما ألا يكون شيئاً ، فإن كان شيئاً فهو واحد ، فالوحدة موجودة مع الكثرة . وقد كنا فرضنا أنه كثرة فقط ، فهو كثرة فقط بلا وحدة ، وهو كثرة ووحدة ، وهذا خلف لا يمكن . وإن لم تكن شيئاً فليس يأتلف منه كثرة ولا هو كثرة أيضاً . وقد فُرض أنه كثرة ، فهو كثرة لا كثرة ، هذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن ألا تكون وحدة .

وهناك تبين أنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرةً فقط ، لأنه لا يمكن أن يكون شيء كثرةً فقط . لأنه إما أن يكون شيئاً ، وإما ألا يكون شيئاً ، فإن كان شيئاً فهو واحد ، وإن لم يكن شيئاً فليس هو كثرة ، وهو كثرة ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرةً فقط بلا وحدة .

وقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن يكون الأشياء كثرة

بلا وحدة ، لأنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة بلا وحدة . وكذلك تبين أنه لا يمكن أن تكون وحدة بلا كثرة ، ولا بعض الأشياء وحدة بلا كثرة ؛ فنقول :

إنه إن كانت وحدة فقط بلا كثرة لم تكن مضادة ؛ لأن الضد غيرية الضد ، والغيرية أقل ما يقع في الاثنين ؛ والاثنان كثرة ، فإن لم تكن كثرة لم تكن مضادة ، وإن كانت مضادة كانت كثرة ، والمضادة موجودة ، فالكثرة موجودة . وقد فرضنا أنها ليست بموجودة ، فهي أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا استثناء ، لأن الاستثناء إنما يكون لواحد أو لأكثر من واحد دون أشياء غير المستثنى . فإن كان استثناء فالكثرة موجودة ، والاستثناء والمستثنى موجودان فالكثرة موجودة . وقد فرضنا أنها [ص ١٠٧] ليس ، وهو أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا يكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا تباين ، لأن أقل ما فيه التباين اثنان ، والاثنان وما فوقهما كثرة ؛ فإن لم تكن كثرة لم يكن تباين ، وإن كان تباين فالكثرة موجودة ، والتباين موجود ، فالكثرة موجودة

موجودة . وأيضاً قد فرضنا أنها ليست بموجودة ، فهي أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ؛ فلا انفاق ، ولا اختلاف ، ولا اتصال ، ولا افتراق ؛ لأن أقل ما يكون الاتفاق والافتراق ، والاختلاف والاتصال في اثنين . فالاثنتان كثرة ، فإن لم تكن كثرة لم يكن اتفاق ولا اختلاف ، والاتفاق والاختلاف موجودان ، فالكثرة موجودة موجودة ، وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهي أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن ألا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا ابتداء ولا وسط ، ولا آخر له ، لأن ذلك لا يكون إلا في ذى أجزاء . والواحد لا ابتداء ولا وسط ولا آخر له ، والابتداء والوسط والآخر موجود ، فذو الأجزاء موجود ، وكل ذى أجزاء أكثر من واحد ، فالكثرة موجودة فيه . وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، ولا شكل ، لأن الأشكال إما من قسى ، وإما من أوتار ، وإما من مركبة من قسى وأوتار أو من سطوح قوسية أو وترية ، أو مركبة منهما ، فالمستدير والمركب لها مركز وإحاطة ، والمركب من قسى أو قوسية ، أو خط أو خطية ، أو من قسى أو قوسى ، أو وتر أو وترى معاً لها زوايا وأطراف ، ففيها كثرة . فإن كانت الأشكال موجودة

فالكثرة موجودة ، والشكل موجود ، فالكثرة موجودة . وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فالكثرة أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فهي لا متحركة ولا ساكنة ، لأن المتحرك يتحرك بانتقال إلى غير إما مكان ، وإما كم ، وإما كيف ، وإما جوهر . وهذه كثرة ، والساكن ساكن في مكان . وأيضاً بعض أجزائه في بعض ، والمكان والأجزاء كل واحد منهما كثرة ، لأن الأجزاء أكثر من جزء ، والمكان علو ، وسفل ، وأمام ، ووراء ، ويمين ، وشمال . والمكان بطباعه يوجب كثرة ، لأن المكان غير المتمكن ومكان المتمكن . والربو يوجب رايها ، والنقص يوجب ناقصاً ، والاستحالة توجب مستحيلاً ، والسكون يوجب كائناً ، والفساد يوجب فاسداً . وهذا جميعاً توجب كثرة ؛ لأنه لا كائن لا فاسد ، لا رابى لا مضمحل ، لا مستحيل موضوع ومحمول ، موضوع محمول عليه النفي لأشياء محدودة ، فإن كان السكون كان كثرة ، فإن لم يكن كثرة لم يكن سكون ولا حركة ، والسكون والحركة موجودان ، فالكثرة موجودة . وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهي أيس ليس ، هذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا تكون كثرة .

وهناك تبين أنه لا يمكن أن يكون ، ولا واحد من الأشياء ليس فيه كثرة ، لأنه إن لم تكن فيه كثرة لم يكن متحركاً ولا ساكناً ، وليس يخلو

شئ من نوع حركة وسكون من المحسوسة وما يلحق المحسوسة . فليس يمكن أن يكون شئ واحد لا كثرة فيه .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة لم تكن جزءاً ولا كلاً ، لأن الكل جامعُ الأجزاء ، وأقل ما يكون المجتمع اثنان ، والاثنان كثرة ، فإن لم تكن كثرة لم يكن كل ، وإن لم يكن كل لم يكن جزء ، لأن الكل والجزء من المضاف الذى يجب كل واحد من طرفيه بوجود الأجزاء . وأيهما بطل بطل ببطالانه الآخر ، فلا كل ولا جزء فى الأشياء ، والأشياء كل وجزء ، فالكل والجزء أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن .

والجزء أيضاً جزء واحد ، فإن كان جزء كانت الوحدة ، وإن كان جزء كان كل ، فإن لم يكن جزء لم يكن كل ، وإن لم يكن جزء ولا كل فلا شئ ، وإن لم يكن شئ فلا محسوس ولا معقول بقة ، ولا وحدة فى محسوس ولا معقول بقة ، فإن لم يكن جزء ولا وحدة ، فاذن لا جزء ولا كل ، فلا وحدة . وقد كنا فرضنا أن [هناك] وحدة ، فالوحدة أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن أيضاً . فليس يمكن ألا يكون كثرة .

وهناك تبين أنه لا يمكن أن يكون شئ من التى ذكرنا وحدة بلا كثرة لأنه يكون لا جزءاً ولا كلاً - كما قدمنا - فقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون كثرة بلا وحدة فى شئ مما ذكرنا ، ومن بعضها أنه

لا يمكن أن يكون منها شيء وحدة بلا كثرة [ص ١٠٨] بته . فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون وحدة فقط بلا كثرة ، ولا كثرة فقط بلا وحدة ، ولا يَمَرَى شيء مما ذكرنا من كثرة ولا من وحدة . فواجب إذن أن تكون الأشياء التي ذكرنا كثرةً وواحدة .

وأيضاً فإذا قد تبين أن طباع الأشياء وحدةً وكثرةً ، فلا تخلو الوحدة من أن تكون متباينةً للكثرة ، أو مشاركةً لها ؛ فإن كانت الوحدة متباينةً للكثرة وجب أن يلزم ما كان وحدة فقط ما لزم الوحدة التي قدمنا ذكرها من الخلف ، وما كان كثرة فقط ما لزم الكثرة التي قدمنا ذكرها . فيبقى إذن أيضاً أن نكون الوحدة مشاركةً للكثرة ، أى مشاركةً لها في جميع المحسوسات ، وما يلحق المحسوسات ، أى أن ما فيه الكثرة منها فقيه الوحدة وما فيه الوحدة فقيه الكثرة . فإذا قد تبين أن اشتراك الكثرة والوحدة في كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فلا يخلو ذلك الاشتراك من أن يكون بالبخت أى الاتفاق بلا علة أو بعلة ؛ فإن كان بالبخت فقد كانت متباينة فيلزمها المحالات التي لزمتم في الأبحاث ، إذ بحثنا عن وجود كثرة بلا وحدة ، وكيف يمكن أن تكون كثرة ووحدة معاً ، وهما متباينتان ؟ والكثرة إنما هي كثرة الآحاد ، أى جماعة وحدانيات ، فمع الكثرة الوحدة اضطراراً ، لا يمكن غير ذلك . وكيف يمكن أن يكون ، إذ هما وهما متباينان وحدة فقط ، وهما شيئان وشيئان كثرة ؟ فليس يمكن أن يكونا كذلك .

وقد يمكن أن نرجع إلى ما كانت علته بالبخت من التباين وهى أنيات،
 فيلزم فيها أيضا ما قدّمنا من الخلف . فليس يمكن أن تكون كانت متباينة
 ثم اتفقت بالبخت ، أعنى بغير علة . فبقى إذن أن يكون اشتراكها بعلة منذ
 بدء كونها . فإذا قد تبين أن اشتراكها بعلة ، فلا تخلو العلة من أن تكون من
 ذاتها ، أو يكون لاشتراكها علة أخرى من غير ذاتها ، خارجة باثثة عنها .
 فإن كانت علة اشتراكها من ذاتها فعلى بعضها ، فذلك البعض أقدم من
 باقيها ، ولأن العلة قبل المعلول بالذات كما بينّا فى كتابنا على المباشرة . فيكون
 الشئ الذى هو أحد المحسوسات ، أو ما يلحق المحسوسات ، أعنى جميع الأشياء ،
 إما وحدة فقط ، وإما كثرة فقط ، وإما كثرة مع وحدة مشتركة ويلحق فى
 وحدة فقط ما يلحق فى الكثرة والوحدة التى قدمنا البحث عنهما . فينبغى أن
 تكون وحدة وكثرة مشتركة ، ويكون اشتراكهما بالبخت ، أو بعلة منهما ،
 أو من غيرهما : فيلحق فى البخت ما قدّمنا من الخلف ، وفى اشتراكهما من
 ذاتهما أن يكون الاشتراك علة من الذات ، ويخرج هذا بلا نهاية ، فتكون
 علة لعلة ، وعلة لعلة ، إلى ما لا نهاية . وقد تبين أنه لا يمكن أن يكون شئ
 بالفعل بلا نهاية ، فليس يمكن أن يكون اشتراك الوحدة والكثرة بعلة من ذاتهما .
 فلم يبق إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما أرفع وأشرف منهما
 وأقدم . إذ العلة قبل المعلول بالذات كما قدّمنا فى المقالات التى قلنا فيها على المباشرة ،

وليست بمشاركة لها ، لأن المشاركة تجب في المشتركات كما قدمنا بعلّة خارجة عن المشتركات . فإن كانت كذلك خرجت العلل بلانهاية ، ولانهاية في العلل ممتنع ، كما قدمنا ، إذ ليس يمكن أن يكون شيء بالفعل لانهاية له . وأيضا ليست بمجانسة لهما لأن اللواتي في جنس واحد ، ليس منها شيء أقدم من شيء بالذات ، كالإنسانية والفرسية اللتين في جنس الحي ، اللتين ليست واحدة منهما أقدم من الأخرى بالذات . والعلّة أقدم من المعلول بالذات ، فليس علّة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة في جنس . وإذ ليس هي معهما في جنس ، فليست معهما في شبه واحد ، لأن المتشابهة في جنس واحد ، وفي نوع واحد ، كالحمرة والحمرة ، والشكل والشكل ، وما كان كذلك . فليست علّة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة في جنس ، ولا شبه ، ولا مشاكلة ، بل هي علّة كونها وثباتها أعلى وأشرف وأقدم منها .

فقد تبين أن للأشياء جميعا علّة أولى غير مجانسة ، ولا مشاكلة ، ولا مشابهة ، ولا مشاركة لها ، بل هي أعلى وأشرف وأقدم منها ، وهي سبب كونها وثباتها . وهذه العلّة لا تخلو من أن تكون واحدة أو كثيرة ، فإن كانت كثيرة ففيها الوحدة ، لأن الكثرة إنما هي جماعٌ أوحادٍ ، فهي إذن كثرة ووحدة معاً ، فتكون علّة الكثرة والوحدة ، والوحدة والكثرة ،

والشيء إذن علة ذاته ، والعلة غير المعلول ، فالشيء غير ذاته ، وهذا خلف
لا يمكن . فليس العلة الأولى [ص ١٠٩] كثيرة ولا كثيرة وواحدة ، فلم يبق
إذن إلا أن تكون العلة واحدة فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات .
فإذا اتضح أن العلة الأولى واحدة ، والواحد موجود في الأشياء المعلولة -
وقد قدمنا على كم نوع يقال الواحد في الأشياء المحسوسة ، وما يلحق المحسوسة -
فقد ينبغي أن نبين بأي نوع توجد الوحدة في المعلولات ، وما الوحدة الحق ،
وما الوحدة بالمجاز لا بالحقيقة ، فيما يتلو هذا الفن .
ولنكمل هذا الفن .

الفن الرابع وهو الجزء الأول

فلنقل الآن بأي نوع توجد الوحدة في المقولات ، وما الواحد بالحق ،
وما الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ، ولنقدم كذلك ما يجب تقديمه فنقول :

إن العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال
شيء منها على شيء قولاً مرسل^(١) بل بالإضافة . فإنه إنما يقال عظيم عندما
هو أصغر منه ، وصغير عندما هو أعظم منه . وكذلك يقال للهنة عظيمة إذا
أضيفت إلى هنة أصغر منها . ويقال للجبل صغير إذا أضيف إلى جبل آخر

(١) أى مطلقاً .

أعظم منه . ولو كان يقال العظيم مرسلًا على ما يقال عليه العظيم ، وكذلك الصغير ، لم يكن لما لا نهاية له وجود لا بالفعل ولا بالقوة بته . لأنه لم يكن يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه عظيم قولًا مرسلًا . فكان العظيم المرسل ليس لا نهاية له بالفعل ، ولا بالقوة ، لأنه إن كان شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة ، فليس هو عظيم مرسلًا ، لأنه قد عرض له أن يكون صغيراً ، إذ آخر أعظم منه ، فإن لم يكن كذلك ، فالذى هو أعظم منه أصغر منه أو مثله ، وهذا خلف لا يمكن . فإذاً ليس شيء يمكن أن يكون شيء آخر أعظم منه من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة . فإذاً قد وجد عظيم لا ضعف له بالفعل ولا بالقوة ، وتضعيف الشيء تنسية كميته ، وتنسية كميته موجودة بالفعل أو بالقوة ، فإذاً تنسية العظيم المرسل موجود بالفعل أو بالقوة . فإذاً للعظيم المرسل ضعف ، والضعف كل لذى الضعف ، وذو الضعف نصف للضعف ، والنصف جزء الكل ، فذو الضعف جزء الضعف . فإذاً العظيم المرسل كل ، والعظيم المرسل جزء ، فإن لم يكن ضعف العظيم المرسل أعظم من العظيم المرسل فهو مثله أو أصغر منه . فإن كان مثله عرض من ذلك محال بشع : وهو أن يكون الكل مثل الجزء ، وهذا خلف لا يمكن .

وكذلك يعرض إن كان أصغر منه أن يكون الكل أصغر من الجزء ،

وهذا أشد إحالة وبشاعة . فإذن الكل أعظمُ من الجزء . فإنَّ ضعفَ العظيم الذي ظُنَّ أنه مرسل أعظمُ من العظيم المظنون أنه العظيم المرسل . والعظيم المرسل إنما يراد به ما لا شيء أعظم منه ، فإذن العظيم المرسل لا عظيم مرسل فإما ألا يكون عظيم بته ، وإما أن يكون عظيم بالإضافة ، إذ لا يقال عظيم إلا مرسلًا أو بالإضافة . فإنَّ كان العظيم المرسل لا عظيمًا ، فهو لا هو ، وهذا خلف لا يمكن . وإن كان العظيم المرسل هو العظيم بالإضافة ، فالمرسل والإضافة اسمان مترادفان لشيء واحد ، وهو ما كان شيء آخر أصغر منه . إذن قد يَبَيَّن أنه لا يكون شيء لا شيء أعظم منه ، لا بالقوة ولا بالفعل بته . وهذا التدبير تبين أنه لا يكون صغيراً مرسلًا ، وإنما يكون الصغير بالإضافة أيضاً . والعظيم والصغير يقالان على كل كمية .

فأما الطويل والقصير فيقالان على كل كمية متصلة خاصان لهما دون غيرها من الكميات . وإنما يُقالان بالإضافة أيضاً قولاً مرسلًا . وبيان ذلك بمثل ما قدمنا في العظيم والصغير .

فأما القليل والكثير فإنهما خاصة للكمية المنفصلة . وقد يعرض للكثير ما يعرض العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، من أنه لا يقال قولاً مرسلًا بالإضافة . وبيان ذلك بما قدمنا ؛ فإن التدبير واحد . فأما القليل فقد نظن أنه يقال مرسلًا بالإضافة . وذلك أنه يُظن أنه كان أول العدد اثنين ، وكلُّ

عدد غير الاثنين أكبر من الاثنين ، فإن الاثنين أقل الأعداد . فالاثنان هو القليل المرسل ، إذ ليس هو كثير بته ، إذ لا عدد أقل منه . وإن كان الواحد عدداً ، ولا شيء أقل من الواحد ، فالواحد هو الأقل المرسل . وهذا ظن ليس بصادق ، لأننا إن قلنا إن الواحد عدد نظن أنه يلحقنا من ذلك شناعة قبيحة جداً . لأنه إن كان الواحد عدداً [ص ١١٠] فهو كمية ما ، وإن كان الواحد كمية ، فخاصة الكمية تلحقه وتلزمه ؛ أعني أنه مساو ، ولا مساو ، فإن كان للواحد أوحاد بعضها مساوية له ، وبعضها لا مساوية له فالواحد منقسم ، بأن الواحد الأصغر بعد الواحد الأكبر ، أو بعد بعضه . فالواحد الأكبر بعض ، فهو منقسم ، والواحد لا ينقسم ، فانقسامه أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن فليس الواحد إذن عدداً .

ولا نذهبن من قولنا : واحد ، إلى هيولى الواحد ، أعني العنصر الذى يوجد بالواحد ، فصار واحداً . فإن ذلك موجود لا واحداً . والمؤلفة من ذلك معدودات لا عدد كقولنا : خمسة أفراس ، فإن الأفراس معدودة بالخمسة التى هى عدد لا هيولى له ؛ وإنما الهيولى فى الأفراس . فلا نذهبن من قولنا واحد إلى الموحّد بالواحد بل إلى الوحدة عينها ، فالوحدة لا تنقسم بته . فإن كان الواحد عدداً ، وليس بكمية ، وباقي الأعداد أعني الاثنين وما فوقه كمية ، فإن الواحد ليس تحت الكمية ، فهو تحت مقولة أخرى . فإذن الواحد ، هو

[و] باقى الأعداد ، إنما يقال إنها أعداد باشتباه الاسم لا بالطبع ، فإن الواحد ليس بعدد بالطبع ، بل باشتباه الاسم . إذ ليس يقال الأعداد بالإضافة إلى شىء واحد ، كالطبيات إلى الطب ، والمبررات إلى البرء .

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الظن صادقاً ، أعنى أن الواحد إن كان عدداً لزمته خاصة الكمية التى هى مساو ولا مساو ، فتكون للواحد أحاد بعضها مساو له ، وبعضها أكثر أو أقل . لأنه إن كان هذا يلزم الواحد ، فهو أيضاً يلزم كل عدد ، أعنى أن يكون له سميّ مساوياً له ، وسمى أقل منه ، وسمى أكثر منه ، فتكون للثلاثة ثلاثيات بعضها مساو لها ، وبعضها أقل منها ، وبعضها أكثر منها . وكذلك يجب فى كل عدد ، فإن كان هذا لا يجب فى الأعداد التى لا شك فيها ، فليس يجب فى الوجدانية .

وإن كان معنى قولنا إن خاصة العدد ، وجميع الكمية ، مساو ولا مساو ، أن لكل عدد عدداً مثله ، وعدداً لا مثله أى أكثر منه وأقل منه ، فالاثنتان إذن لا عدد ، إذ ليس عدد أقل منه ، وإنما له أكثر منه .

وإن كان يجب أن يكون الاثنان عدداً إذ له مساو ، وهو اثنان آخران ، ولا مساو هو أكثر منه ، فإنه يجب أن يكون الواحد عدداً ، أو له مساو وهو واحد آخر ، ولا مساو هو أكثر منه أعنى اثنين وما فوق ذلك . فإن الواحد كمية . فالواحد وباقى الأعداد تحت الكمية . فإن ليس الواحد عدداً باشتباه الأيس ، فإن هو بالطبع .

وأيضاً لا يخلو الواحد من أن يكون عدداً أو لا عدداً ، فإن كان عدداً ،
فإنما أن يكون زوجاً ، وإما فرداً . فإن كان زوجاً فهو منقسم قسمين مما يلي
الوحدانيات ، والواحد لا ينقسم ، فهو لا ينقسم ، وهو منقسم ، هذا خلف
لا يمكن .

وأيضاً إن كانت فيه آحاد فهو مركب من آحاد ، فهو مركب من ذاته ،
وهو واحد ، وهو آحاد ، والواحد واحد فقط لا آحاد ، فهو آحاد لا آحاد ،
وهذا خلف لا يمكن أيضاً .

وإن لم يكن زوجاً فهو فرد . والفرد هو الذى كل قسمين ينقسم إليهما
غير متماثلتي الوحدانيات . فالواحد إذن هو منقسم لا منقسم ، وآحاد ولا آحاد ،
وهذا خلف لا يمكن . فإذن ليس الواحد عدداً . ولكن هذا الحد الذى حُدَّ
به العدد الفرد يُظن أنه لا يجب إلا بعد أن نبين أن الواحد ليس بعدد . وإلا
فما يمنع من قال إن الواحد عددٌ من أن يَحُدَّ العددَ الفردَ بأنه هو العدد الذى
انقسم بقسمين . فإن قِسْمَيْهِ غيرُ متماثلتي الوحدانيات ، فيدخل فيه الواحد ،
إذ ليس يوجب أنه منقسم اضطراباً .

فإذ لم يظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد ليس بعدد فنقول إذن :
إن ركن الشيء الذى يبنى منه الشيء أعنى الذى ركب منه الشيء ليس هو الشيء .
كالخروف الصوتية التى ركب منها الكلام ، فإنها ليست هى الكلام ، لأن

السلام صوت مؤلف موضوع دال على شيء مع زمان ، والحرف صوت طبعي لا مؤلف . فإن كان العدد المقر به عند الكل مؤلفاً من آحاد ، فالواحد ركن العدد ، فليس بعدد ، وليس للواحد ركن رُكْب منه فيكون ركناً لما ركب من الواحد أيضاً ، فيكون الواحد عدداً ركنه ركن كل التي تُقر بأنها أعداد ، فيمكن أن يكون الواحد عدداً .

وقد يُظَن أن الواحد ركن الاثنين ، والاثنين ركن الثلاثة ، إذ في الثلاثة اثنان موجودان ، فنظف [ص ١١١] كذلك إذ كان الاثنان - وهما عدد - ركن الثلاثة ، أن الواحد عدد ، وهو ركن الاثنين . وهذا الظن غيرُ صادق ، لأن الاثنين ، وإن ظن أنه ركن الثلاثة ، فله ركن هو الواحد . والواحد وإن كان ركن الاثنين فليس له ركن ، فهو لا مركب ، فقد فارق الاثنين بأنه بسيط . والاثنان مركبٌ ، رُكْب من الواحد البسيط ، فليس يمكن أن يكون العددُ بعضه بسيط هو ركنه - أعني بسيط لا مركباً من شيء - وبعضه مركبٌ من ذلك البسيط . ولكن قد يُظَن أنه ممكن أن يكون كذلك بالجوهر المركب ، أعني الجسم الذي هو مركب من جوهرين بسيطين ، أعني العنصر والصورة ، كما قد قيل إن الجواهر ثلاثة : بسيطان : هما العنصر والصورة ، [و] مركب منهما هو العنصر المصور أعني الجسم . فنظن أنه يمكن أن يكون العدد أيضاً منه بسيط هو الواحد الذي ركب منه

العدد المقر به ومنه العدد المقر به المركب من الواحد البسيط . وهذا ظن غير صادق ، لأن التمثيل عكس . وذلك أن الجواهر الأولى البسيطة التي يركب الجسم منها هي العنصر^(١) والصورة . فعرض للجسم - إذ هو مركب - جواهر العنصر والصورة أن تكون جواهر ، إذ هو جواهر فقط . وهو بطباعه جسم أعني مركباً من عنصر وأبعاد التي هي صورته ، ولم يعرض للعنصر وحده ، وللبعد - الذي هو صورة - وحده أن يكون كل واحد منهما جسماً ، إذ كان المركب منهما جسماً . وكذلك لا يجب أن يكون الواحد ، لأنه ركن العدد المقر به عدداً ، لأن العدد مركب من آحاد فهو آحاد . كما أن الجسم - إذ هو مركب من جواهر - فهو جواهر - ويحق إذن للأشياء التي تتركب منها أشياء فتكون تلك الأركان أجزاء للمركبة منها ، لا شيء يمنع من أن يعطيها أساسها وحدودها ، كالخى في الأحياء ، والجوهر في الجواهر ، أعني أسماءها الجوهرية لا العرضية . فإذن الواحد ركن العدد لا عدد بته .

فإذ قد تبين أن الواحد ليس بعدد ، فالحد المقول على العدد إذن هو محيط بالعدد أعني أنه عظيم^(٢) الوجدانيات ، وجميع الوجدانيات ، وتأليف

(١) يريد بالعنصر المادة في مقابل الصورة . والمعنى أن كل جسم يتركب من مادة وصورة معاً .

(٢) في الأصل نظير ، أو تكثير ، أو عظم .

الوحدانيات. فإذا كان الاثنان أول العدد، والاثنان إذا أفرد^(١) بطباعه، ولم يُتوهم غيره، لم يكن بطباعه قليلا. فإذا كان إنما تلحقه العلة إذا أضيف إلى ما هو أكثر منه، فإذا كان إنما هو قليل إذ جميع الأعداد أكثر منه. فإذا كان إنما هو قليل إذا أضيف إلى الأعداد. فأما إذا تَوهم طبعه، فهو تضعيف الواحد. فهو جمع من واحدين، فهو مركب من واحدين، والمركب ذو أجزاء، فهو كل لأجزائه، والكل أكثر من الجزء، فليس الاثنان قليلا بطباعه.

فإذا كان العظيم والصغير، والطويل والقصير، والكثير والقليل، لا يقال واحد منهما مرسلا بالإضافة، وإنما يضاف كل واحد منهما إلى آخر من جنسه لا من غير جنسه، كالعَظَم فإنه إن كان جِسْمًا فإنه إنما يضاف إلى جسم آخر لا إلى سطح، ولا إلى خط، ولا إلى مكان، ولا إلى زمان، ولا إلى عدد، ولا إلى قول. فإنه لا يقال جسم أعظم أو أصغر من سطح، أو خط، أو مكان، أو زمان، أو عدد، أو قول، بل من جسم. فكذلك كل واحد من باقي الأعظام لا يقال أعظم ولا أصغر مما ليس في جنسه قولاً صادقاً. ولا يقال سطح أعظم أو أصغر، من خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول، بل من سطح. ولا خط أعظم أو أصغر من مكان أو زمان أو عدد أو قول، بل من خط. ولا مكان أعظم أو أصغر من زمان أو عدد أو قول، بل من مكان. ولا زمان أعظم أو أصغر من عدد أو قول، بل من زمان. ولا عدد أعظم أو

(١) في الأصل أقول

أصغر من قول ، بل من عدد . ولا قول أعظم أو أصغر من واحد من باقى
الأعظام بل من قول . وكذلك لا يقال قولاً صادقاً : جسم أطول أو أقصر
من سطح أو خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، وإن ظنَّ أنَّ جزءاً ما
أطول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان ، فإن ذلك ظن كاذب ، لأنه إن
ظن أن طول جِرمٍ أطول أو أقصر من طول سطح أو خط أو مكان فإن
طول كل واحد منها هو بعد واحد من أعداد ما نُسبت إليه ، والبعد الواحد
خط ، فإذا نذهب من أن جِرمًا أطول أو أقصر من سطح أو سطح أو
خط أو مكان إلى أن خط هذا أطول من خط هذا . فإن هذه جماعات من
الكمية المتصلة .

والزمان أيضاً من الكمية المتصلة ، فلا نه لا [ص ١١٢] خط للزمان
يظهر ظهوراً تاماً ، فإنه لا يقال جِرم أطول وأقصر من زمان . فبين ألا يقال
الطول والقصر لما يقال له الطول والقصر إلا لمكان فى جنس واحد ، أى فى
جِرم فقط ، أو سطح فقط ، أو مكان فقط ، أو زمان فقط .

فأما عدد أو قول فلا يقال ^(١) عليه طول ولا قصر بذاته ، بل يقال ذلك
عليه من جهة الزمان الذى هو فيه . فإنه يقال عدد طويل أى فى زمان طويل
وكذلك يقال : قولٌ طويل ، أى فى زمان طويل . إلا أن القول والعدد
يحتمل كل واحد منهما اسمَ الطول واسمَ القصر بذاته .

(١) فى الأصل يقع

وكذلك الكثير والقليل لا يقالان فيما يقالان عليه إلا في جنس واحد
أعنى فيما يقال عليه العدد .

والقول فإنه لا يقال قولاً صادقاً : قول أكثر أو أقل من عدد ، ولا عدد
أكثر أو أقل من قول ، بل عدد أكثر أو أقل من عدد ، وقول أكثر
أو أقل من قول .

فإذ قد تبين ما قدمنا ، فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلاً للإضافة إلى
مجانسه ، وإن كان له جنس قبل أن يضاف إلى مجانسه ، فأقول : لا جنس
للوأحد الحق بته . وقد قدمنا أن ما له جنس فليس بأزلى وأن الأزلى لا جنس له ،
فإذن الواحد الحق أزلى ، ولا يتكثر بته بنوع من الأنواع أبداً ، ولا يقال
واحد بالإضافة إلى غيره . فإذاً هو الذى لا هيمولى له ينقسم بها ، ولا صورة
مؤتلفة من جنس وأنواع ، فإن الذى هو كذلك يتكثر بما ألف منه . ولا
هو كمية بته ، ولا له كمية ، لأن الذى هو كذلك أيضاً ينقسم ، لأن كل
كمية أو ذى كمية يقبل الزيادة والنقص . وما قبل النقص منقسم ، والمنقسم
متكثر بنوع ما . وقد قيل إن الكثرة تكون في كل واحد من المقولات ،
وفيما يلحقها من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام
والكل والجزء والجميع . وكذلك الواحد يقال على كل واحد من بعده .
فإذن الواحد الحق ليس هو واحداً من هذه . والحركة فيما هو من هذه ، أعنى

الجسم الذى [هو] هوى مصورة ، إذ الحركة إنما هى نقلة من مكان إلى مكان ، أو ربو أو نقص ، أو كون أو فساد ، أو استحالة . والحركة متكررة لأن المكان كمية ، فهو منقسم . فالوحدود فى أقسام : منقسم بأقسام المكان فهو متكرر ، فالحركة المسكانية متكررة . وكذلك الربوية والنقصية متكررة فإن حركة نهايات الاربى [و] الناقص منقسمة لوجودها فى أقسام المكان الذى ما بين نهاية الجرم قبل الربو إلى نهاية الجرم فى نهاية الربو . وكذلك ما بين نهاية الجرم قبل النقص إلى نهايته فى نهاية النقص . وكذلك الكون والفساد ؛ فإن من بدء الكون والفساد إلى نهاية الكون والفساد ، منقسماً بقسم الزمان الذى فيه الكون والفساد بحركة الربو والنقص والكون والفساد منقسمة جميعاً . وكذلك الاستحالة شديد ، والاستحالة إلى التمام ، منقسمة بأقسام زمان الاستحالة . فجميع الحركات منقسمة ؛ وهى أيضاً متوحدة . لأن كل حركة فكلها واحدة ؛ إذ الوحدة تقال على السكل المطلق . وجزؤها واحدٌ ، إذ الواحد يقال على الجزء المطلق . فإذن - إذ الكثرة موجودة فى الحركة - فالواحد الحق لا حركة .

وإذ كل مدرك بالحس أو العقل ، إما أن يكون موجوداً فى عينه أو فى فكرنا وجوداً طبيعياً ، وإما فى لفظنا أو خطوطنا وجوداً عرضياً ، فإن الحركة موجودة فى النفس : أعنى أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض

ومن أخلاق لازمة للنفس إلى سرور وإلى آلام^(١) كالغضب ، والفرق ، والفرح والحزن ، وما كان كذلك . فالفكر متكررة ومتوحدة إذ لكل كثرة كل جزء ، إذ هي معدودة ، وهذه أعراض النفس ، فهي متكررة أيضاً ومتوحدة بهذا النوع ، فالواحد الحق لا نفس^(٢) . ولأن نهاية الفكر إذا سلكت على سبل مستقيمة إلى العقل — وهو أنواع الأشياء ، إذ النوع معقول وما فوقه ، والأشخاص محسوسة ، أعني بالأشخاص جزئيات الأشياء التي لا تعطى شيئاً أساميتها ولا حدودها — فإذا اتحدت بالنفس فهي معقولة ، والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها . وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة وكل شيء هو كشيء بالقوة ، فإعما يخرجها إلى الفعل شيء آخر ، هو ذلك الخارج من القوة إلى الفعل بالفعل . والذي أخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة [ص ١١٣] بالفعل ، أعني متحدة بها ، أنواع الأشياء وأجناسها ، أعني كلياتها . وهي كليات^(٣) أعيانها ، فيها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، أي لها عقل ما أتى لها كليات الأشياء . فكلليات الأشياء ، إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هي عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة . فهي العقل الذي بالفعل الذي أخرج النفس من القوة إلى

(١) في الأصل : لازمة للنفس بشيء والآلام .

(٢) قد تقرأ يقسم أو يقاس .

(٣) في الأصل هي الكلليات

الفعل . والكليات متكثرة ، كما قدمنا ، فالعقل متكثر . وقد نظن أنه أول متكثر . وهو متوحد بنوع ما إذ هو كلُّ كما قدمنا ، وأن الوحدة تقال على الكل . والوحدة بحق لا عقل .

وإذ في ألفاظنا الأسماء المترادفة كالشفرة والمديّة المرادفة حديدة الذبح ، فقد يقال واحد للمترادفة ، وأنه يقال المديّة والشفرة واحد ، وهذا الواحد متكثر أيضاً ، لأن عنصره ، وما يقال على عنصره متكثر . فإن حديدة الذبح التي هي عنصر المترادفة ، التي هي المديّة والشفرة والسكين متجزئة متكثرة . وأيضاً الأسماء المقولة عليها متكثرة . فالواحد الحق لا أسماء مترادفة .

وأيضاً إذ في ألفاظنا المشتبهة بالاسم كالسبع المسمى كلباً ، والكوكب المسمى كلباً ، فإنه يقال إنهما واحد بالاسم أى كلب . وعنصر هذا الكلب متكثر أعني السبع والكوكب . وهذه المشتبهة بالاسم ليس منها شيء علة لشيء ، لأن الكوكب ليس علة السبع ، ولا السبع علة الكوكب . وقد توجد متشابهة بالاسم بعضها علة بعض كالخطوط ، والملفوظ ، والمفكر فيه ، والعين القائمة . فإن الخط الذي هو جوهر منبئ عن اللفظ الذي هو جوهر ، واللفظ الذي هو جوهر منبئ عن المفكر فيه الذي هو جوهر . والمفكر فيه الذي هو جوهر منبئ عن العين الذي هو جوهر . وقد يقال لهذه جميعاً واحداً أعني العين في ذاتها ، وفي الفكرة ، وفي اللفظ ، وفي الخط . والعين في ذاتها علة العين في الفكر ، والعين في الفكر علة العين في اللفظ ، والعين في اللفظ

علة العين في الخط^(١) . وهذا النوع من الواحد متكرر أيضاً إذ هو مقول على كثير . فليس الواحد الحق واحداً بنوع اشتباه الاسم .

وإذ قد يقال واحد للتي عنصرها واحد ، إلا أنها تغاير بغيرية ما ، إما فعل ، أو انفعال ، أو إضافة ، أو غير ذلك من التغاير ، كالباب والسريير التي عنصرها واحد ، أعني خشباً أو أى عنصر صنع منه أشياء مختلفة المثل ، فإنه يقال الباب والسريير واحد بالعنصر . وهذه أيضاً كثير من جهة عنصرها ، إذ عنصرها متكرر متجزئ . ومن جهة مثلها . وأيضاً اللاتي هي واحدة بالعنصر الأول ، أعني بالإمكان ، متكررة من جهة العنصر ، إذ هو موجود لمثل كثيرة . وأيضاً قد يقال واحد بالعنصر الأشياء التي تقال على شيء ، فيلحقها شيء آخر اضطراراً ، كالفساد المقول على الفاسد فإنه يلحقه الكون ، إذ فساد الفاسد كون لآخر . فإنه يقال : إن الكائن هو الفاسد بالعنصر . وهذا بالفعل . وقد يتكرر هذا أيضاً إذ العنصر لعدة مثل . وقد يقال هذا النوع من الواحد بالقوة ، أعني الواحد بالعنصر ، الأشياء التي تقال على شيء فيلحقها شيء آخر كالربو المقول على الرابي فإنه يلحقه الضمر ، فإن الذي له ربو له ضمير بالقوة . فيقال واحد الرابي الضامر ، أى أن الرابي هو الضامر . وهذا متكرر أيضاً من جهة العنصر . إذ العنصر لعدة من جهة المثل أعني الربو والضمر .

(١) يريد أن يقول إن الشيء الخارجى ، وهو العين ، كهذه الشجرة يصح فكرة ثم لفظة ، ثم تكتب اللفظة خطأ . وقوله « العين في ذاتها علة العين في الفكر » أى أن المقولات مصدرها الأشياء الخارجية أو المحسوسات ، وليست فطرية في النفس كما يزعم أفلاطون .

فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصر بته . فليس يقال بواحد من أنواع الواحد الذى بالعنصر ، وقد يقال للواحد الذى لا ينقسم كما قدمنا . والذى لا ينقسم إما لا ينقسم بالفعل وإما بالقوة . أما الذى لا ينقسم بالفعل فكالذى لا ينقسم لصلابته ، كحجر الماس أعنى أنه عسر الانقسام . وهذا هو ذو أجزاء اضطراراً ، إذ هو جسم ، فهو متكرر . أو كالذى يصغر جدا عن الآلة القاسمة فإن ذلك يقال له لا ينقسم ، إذ ليس آلة تقسمه . وهو ذو أجزاء لأنه عظيم ما ، إذا لحقه الصغر فهو متكرر .

ويقال لا ينقسم بالفعل أيضا ، وإن فصل تفصيلا دائماً ، لم يخرج عن طباعه إلى غيره ، بل كل مفصول منه يحتمل حده واسمه كجميع الأعظام المتصلة ، أعنى الجرم والسطح والخط والمكان والزمان . فإن مفصول الجرم جرم ، ومفصول السطح سطح ، ومفصول الخط خط ، ومفصول المكان مكان ، ومفصول الزمان زمان [ص ١١٤] فهذه جميعاً لا تنقسم بالفعل ولا بالقوة إلى غير نوعها . وكل واحد منها قابل للتفصيل والتكثير قبولاً دائماً إلى نوعه .

وأيضاً فإن الجرم تكثير بأبعاده الثلاثة ونهاياته الست ، والسطح ببعديه ونهاياته الأربع ، والخط ببعده ونهايتيه . وكذلك المكان يتكثر بقدر أبعاد المتمكن ونهاياته . وكذلك الزمان يتكثر بنهاياته التى هى الآنات [فى] الزمان الحادة لنهاياته كحد العلامات لنهايات الخط . كذلك كل مشتبهِه

الأجزاء يقال له واحد لأنه لا ينقسم ، أى كل مفصول منه محتمل "حداً" واسماً^(١) وهذا أيضاً يتكرر لأنه لا ينقسم أى كل قابلاً قبولاً دائماً . ويقال أيضاً لا ينقسم بالفعل ولا بالقوة الذى إن قسّم بطلت ذاته ، كالإنسان الواحد ، كمحمد وسعيد . وكالفرس الواحد ، كالراند وذى العقال ، وما كان كذلك من كل شخص طبيعى ذى مثال ، أو عرضى كذلك ، أو نوع ، أو جنس ، أو فصل ، أو خاصة ، أو عرض عام . فإنه إن قسّم لم يكن هو ما هو . وهو متكرر لما ركب منه ؛ وبالتفصيل دائماً أيضاً . وهذه جميعاً من المقول واحدة لاتصاله أيضاً .

ويقال واحد لأنه لا ينقسم بنوع آخر ما كان لا ينقسم لأنه ليس متصل . وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين أحدهما لأنه ليس بمتصل ، ولا وضع له ، ولا مشترك كالأعداد العددى فإنه ليس بشيء متصل ، أعنى أن له أعداداً ونهايات فهو شيء متصل ، بل هو لا منقسم ولا منفصل . وهذا متكرر أيضاً من جهة موضوعاته التى يعُدّها ، وهذا هو الواحد العددى مكىال كلها^(٢) . والآخى حروف الأصوات فإنها ليست بمتصلة ، ولا وضع للعلى التى بها الواحد العددى لا منقسم ، وهو مكىال الألفاظ فقط .

ويقال واحد لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، وهو ما كان كذلك ، لأنه لا جزء له مثله ، ولا مثل غيره ، وأيضاً وهو مشترك . وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين : أحدهما له وضع كعلامة الخط التى هى نهايته ، فإنه لا آخر لها ،

(١) فى الأصل واسمه (٢) فى الأصل كل

لأنها نهاية بُعد واحد ، ونهاية البعد لا بعد . وهي متكررة بحاملاتها أغنى
الزمن الماضي ، والزمان الآتي التي هي مشتركة لهما .

ويقال واحد أيضا الذي لا ينقسم من جهة الكلية ، فإنه يقال رطل
واحد ، لأنه إن انفصل من كلية الرطل شيء ، بطل الرطل ، فلم يك كلا
لرطل واحد . وكذلك ما يقال إن خط الدائرة أشد استحقاقا للواحد من
غيره من الخطوط ، إذ هو كل الحد ، لأنه لا نقص فيه ولا زيادة ، بل كل
كامل . وما كان كذلك فهو متكرر بتفضله أيضا . وأخرى بأن يكون الذي
لا ينقسم أشدّ التي يقال واحد استحقاقا للوحدة من باقي أنواع الواحد
وأشدها بوحداً .

فقد نبين مما قلنا أن الواحد يقال إما بالذات وإما بالعرض . أما بالعرض
فكنوع المقول بالاسم المشترك ، وأما بالأسماء المترادفة أو جامع أعراض كثيرة
كقولنا الكاتب والخطيب واحد . إذا كانا يقالان على رجل واحد أو على
الإنسان ، أو الإنسان والكاتب واحد . وما كان كذلك .

وأما بالذات فبما يقال عليه الواحد مما ذكرنا أنه يقال واحد . وهن جميعا
ما جوهرها واحد ، وينقسم قسمة أولى إما بالاتصال وهو من حيز العنصر ،
وإما بالصورة وهو من حيز النوع ، وإما بالاسم وهو من حيزها جميعا ، وإما
بالجنس وهو من حيز الأول . فالواحد بالاتصال هو الواحد بالعنصر أو بالرباط ،
وهو الذي يقال له واحد بالعدد أو بالشكل . والواحد بالصورة هي التي حدها

واحد . والواحد بالجنس هي التي حدد محمولها واحد ، والتي بالاسم أعني بها ما هي بالمساواة واحد ، والواحد بالمساواة هي التي نسبتها واحد كالأشياء الطبيعية المنسوبة جميعاً إلى الطب . وجميع هذه الأنواع التي ذكرنا أعني الواحد بالعدد ، ثم الواحد بالصورة ، ثم الواحد بالجنس ، ثم الواحد بالمساواة يتبع أواخرها أوائلها ، ولا يتبع أوائلها أواخرها أعني أن ما كان واحداً بالعدد فهو واحد بالصورة ، وما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالجنس ، وما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالنسبة . وليس ما كان واحداً بالنسبة فهو واحد بالجنس ، ولا ما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالصورة ، ولا ما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالعدد .

فبيّن أن مقابل الوحدة الكثرة . فالكثرة إذن تقال بكل نوع من هذه . فيقال كثير إما لأنه لا متصل فهي منفصلة ، ولأن عنصرها ينقسم للصور ، أو صورها للجنس ، أو إلى ما ينسب إليه . وبيّن أن الهوية تقال [ص ١١٥] على كل ما عليه الواحد . فالهوية تقال لما بعده أنواع الواحد .

فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحد بالإضافة إلى غير مثل واحد مرسل ، ولا يقبل التكثير ؛ ولا المركب كثير ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيه أنواع جميع أنواع الواحد التي ذكرنا . ولا يلحقه ما يلحق مُسامتها .

وإذ هذه التي ذكرنا أبسط مما هي له ، أعنى ما يقال عليه ، فما يقال عليه
أشد تكثراً . فالواحد الحق إذن لا ذو هيولى ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية
ولا ذو كيفية ، ولا ذو إضافة ، ولا موصوف بشيء من باقى المقولات ؛ ولا ذو
جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ،
ولا متحرك ولا موصوف بشيء مما بقى أن يكون واحداً بالحقبة . فهو إذن
وحدة فقط محض . أعنى لا شيء غير وحدة . وكل واحد غيره فتكثر .
فإذن الوحدة ، إذ هي عرض في جميع الأشياء ، فهي غير الواحد الحق ،
كما قدمنا . والواحد الحق هو الواحد بالذات الذى لا يتكرر بته بجهة من الجهات ،
ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة ذاته ، ولا من جهة غيره ، ولا زمان
ولا مكان ، ولا حامل ولا محمول ، ولا كل ولا جزء ، ولا للجوهر ولا للعرض ،
ولا بنوع من أنواع القسمة أو التكرار بته .

فأما الواحد بجميع الأنواع غيره ، فإذا كان فيما هو فيه بالعرض ، فكل
ما كان فى شيء يعرض فعرضه فيه غيره ، إما ما ذلك الشيء فيه يعرض ، وإما
بالذات . وليس يمكن أن تكون الأشياء بلا نهاية بالفعل . فأول علة للوحدة
فى الموحديات هو الواحد الحق الذى لم يفد الوحدة من غيره ، لأنه لا يمكن
أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية فى البدء .

وعلة الوحدة فى الموحديات هو الواحد الحق الأول . وكل قابل للوحدة
فهو معلول ، فكل واحد غير الواحد بالحقبة فهو الواحد بالجاز لا بالحقبة ،

فكل واحد من العلولات للوحدة إنما يذهب عن وحدته إلى غير هوية ، أعنى أنه لا يتكثر من حيث يوجد وهو كثير لا واحد مرسل ، أعنى مرسل واحد لا يتكثر بته . وليس وحدته شيئاً غير هويته . فإذا كان كل واحد من المحسوسات ، وما يلحق المحسوسات ، فيها الوحدة والكثرة معاً وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثر عارضاً فيه لا بالطبع ، ولا كانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطراباً ، فباضطراب إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بته . فإذا تهوى كل كثير هو بالوحدة . فإن لم يكن وحدة ولا هوية الكثير بته ، فإذا كل متهوى إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن . فإذا فيئز الوحدة عن الواحد الحق الأول ، هو تهوى كل محسوس ، وما يلحق المحسوس . فيوجد كل واحد منها إذن يهوى بهوية إياها .

فإذا علة التهوى من الواحد الحق ، الذى لم يفد الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد . والذى يهوى ليس هو لم يزل ، والذى ليس هو لم يزل مبدع أى بهوية عن علة . فالذى يهوى مبدع . وإذا كانت علة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول . والعلة التى منها مبدأ الحركة ، أعنى المحرك مبدأ الحركة ، أعنى المحرك هى الفاعل ، فالواحد الحق الأول — إذ هو علة مبدأ حركة التهوى أى الانفعال — فهو المبدع جميع التهويات . فإذا لا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوَحَّدها هو تهويها . فبالوحدة قوام الكل ، لو فارقت الوحدة عادت ودبرت مع الفراق معاً بلا زمان .

فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع المسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته ، إلا عاد ودبر .

فإذن قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات ليظهر الواحد الحق ، المفيد المبدع ، القوى المسك ، وما الواحدات بالمجاز ، أعني بإفادة الواحد الحق جل وتعالى عن صفات الملحدّين ، فلنكمل هذا الفن ، ولنتله بما يتبو ذلك نلوا طبيعياً ، بتأييد ذي القدرة التامة ، والقوة الكاملة ، والمواد الفائض .

نم الجزء الأول من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندي
والحمد لله رب العالمين ، وصلواته على محمد النبي
وآله أجمعين

فهرس

| صفحة | |
|---------|--|
| ٣ | عصر الكندى |
| ٧ | الترجمة |
| ١٥ | سيرة الكندى |
| | نشأته |
| ١٨ | فى بلاط الخلفاء |
| ٢٢ | بين الكندى ورجال الدين |
| ٢٥ | الكندى والنقلة |
| ٣٣ | الكندى والأدب |
| ٣٧ | منزلة الكندى فى تاريخ الفلسفة |
| ٥٠ | تحليل الرسالة الخطية |
| | بمجموعة الرسائل |
| ٥٤ | رسالتان أم رسالة |
| ٥٧ | أصول الكتاب |
| ٦٢ | العلل الأربع |
| ٦٧ | تحليل كتاب الكندى |
| ٧٥ | كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى |
| | فهرس تفصيلى |
| ٧٧ | خطة الكتاب — تعريف الفلسفة والفلسفة الأولى |
| ٧٨ | المطالب العملية — هل ، وما ، وأى ، ولم |
| ٧٩ — ٨٠ | فى أن نأخذ الحق عن الآتين بيسير الحق وكثيره وأن نشكرهم . |
| ٨١ — ٨٢ | موقف رجال الدين |
| ٨٢ | فى أن الدين لا يتعارض مع الفلسفة |
| ٨٣ | خاتمة ودعاء |
| ٨٤ | الفن الثانى وهو الجزء الأول من الفلسفة الأولى — فى أن الوجود الإنسانى وجودان |
| ٨٥ | حسى وعقلى |
| ٨٥ — ٨٦ | المعنى النوعى لا يتمثل للنفس — وكذلك ما لا هوى له |
| ٨٧ | مثل الخلاء والملاء فوجودهما عقلى اضطراراً . |

| صفحة | |
|-----------|---|
| ٨٨ | المنهج الملائم للبحث في الأشياء التي فوق الطبيعة . |
| ٨٩ — ٩٠ | في النهاج — البرهان والإقناع ، والتمثيل والحس . |
| ٩٠ — ٩٢ | في الأزل — لا يوجد جرم أزلي . |
| ٩٢ — ٩٣ | في أن الجرم لا يمكن أن يكون لا نهاية له بالفعل . وكذلك كل كمية . |
| ٩٣ | في أن الزمان متناه . |
| ٩٤ | في الحركة وأنواعها — وفي أن التبدل فهو لدى الزمان |
| ٩٥ | إن كان جرم كانت حركة اضطراباً |
| ٩٦ — ٩٧ | الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً أبداً |
| ٩٧ | دليل التركيب والائتلاف — الجرم مركب ، والتركيب تبدل . |
| ٩٨ — ١٠٠ | في أن الزمان نهائي في ماضيه وآتيه . |
| ١٠٠ — ١٠٢ | الفن الثالث من الجزء الأول |
| | هل يمكن أن يكون الشيء علة كون ذاته أولاً — برهان الأيس واليس |
| ١٠٢ — ١٠٤ | في الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام . |
| ١٠٥ | الواحد يقال على الجنس وجميع ما تقدم . |
| ١٠٦ — ١٠٩ | الوحدة في الجنس والنوع . . . الخ غير حقيقية لأنها أثر من مؤثر . |
| ١١٠ | المتصل الطبيعي والمتصل الصناعي . |
| ١١٠ | الوحدة في المضاف غير حقيقية . |
| ١١١ — ١١٨ | لا توجد وحدة مع الكثرة . |
| ١١٩ | هل اشتراك الوحدة والكثرة بعلة أو بالبحث والاتفاق . |
| ١٢٠ | اشتراك الوحدة والكثرة بعلة أخرى غير ذاتها أرفع وأشرف |
| ١٢١ | للأشياء جميعاً علة أولى أولى غير مجانسه ، ولا مشاكلة ، ولا مشابهة ، ولا مشاركة لها . . هي سبب كونها وثباتها . |
| ١٢٢ | الفن الرابع وهو الجزء الأول — ما الواحد بالحق وما الواحد بالحجاز . |
| | في العظيم والصغير . . . |
| ١٢٥ | في الواحد والعدد |
| ١٣٣ | الحركة موجودة في النفس |

| | صفحة |
|--|---------|
| النفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها . | ١٣٤ |
| العقل متكثر . | ١٣٥ |
| الواحد الحق لا يقال بنوع العنصر بته . | ١٣٦ |
| الواحد الحق لا ينقسم . | ١٣٧ |
| في الواحد | ١٣٨-١٣٩ |
| في الواحد الحق الأول المبدع المسك كل ما أبدع | ١٤١ |

تصويبات

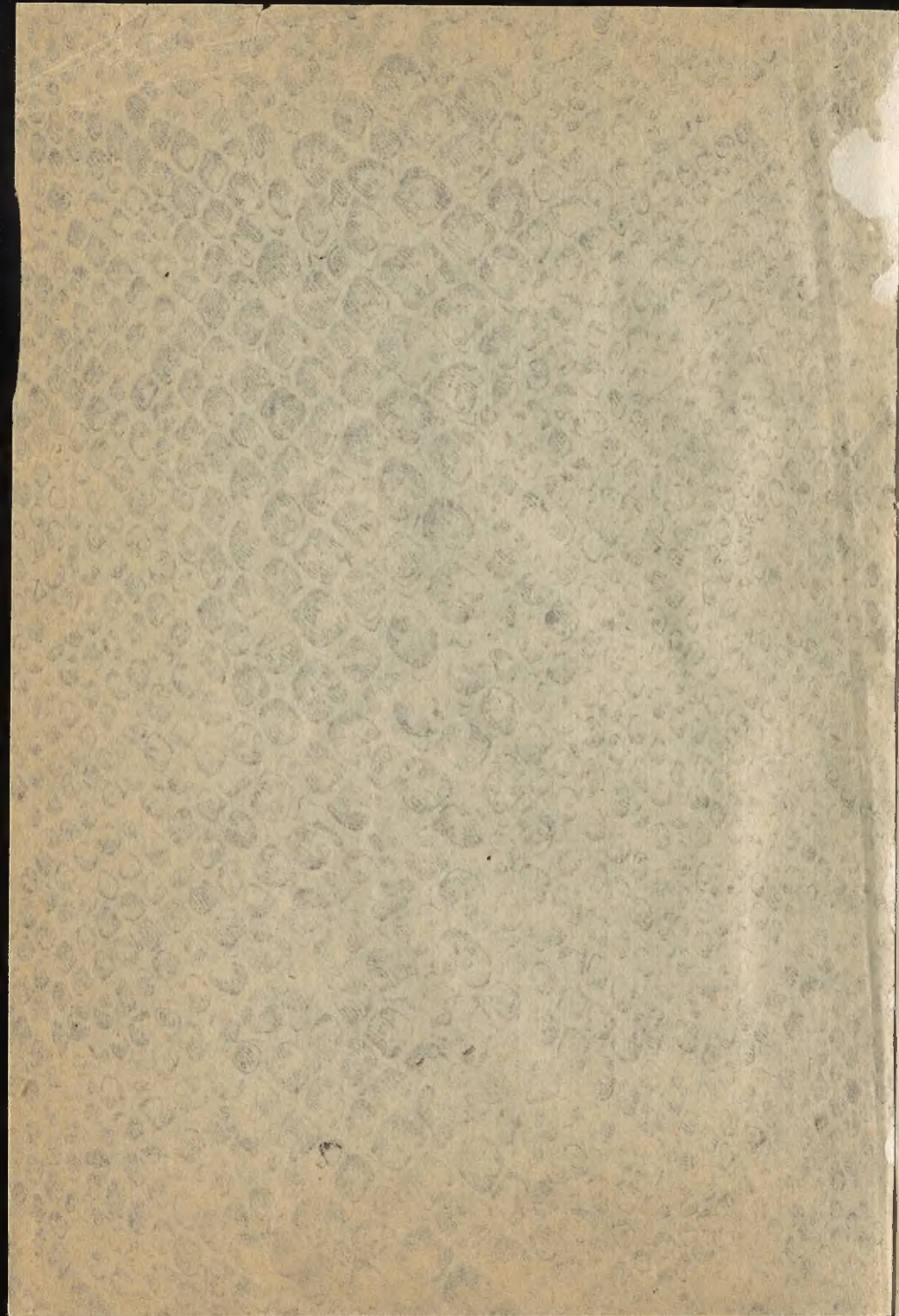
| صفحة | سطر | خطاً | صواب |
|------|-----|------------|----------------|
| ٢٣ | ١٦ | قدم | قوم |
| ٢٨ | ١١ | بين | ان |
| ٣٨ | ١٧ | ابن أصيبعة | ابن أبى أصيبعة |
| ٦٢ | ١٥ | العقل | الفعل |
| ٦٥ | ١٢ | فبالذرة | فالبذرة |

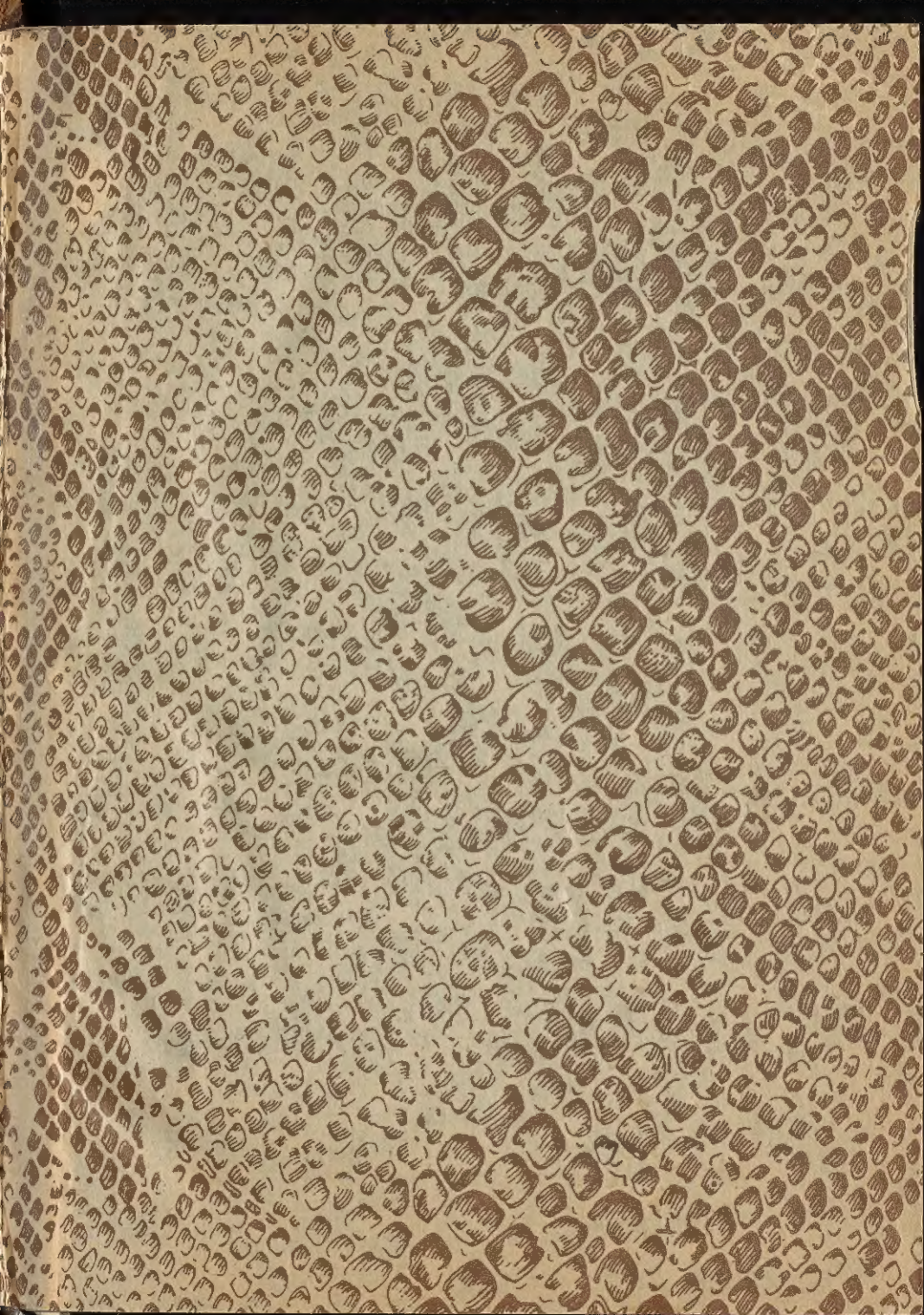
تصويبات وتمحييات فى الرسالة الخطية

لم نثبت فى الهامش جميع التصويبات المخالفة للأصل لوضوحها . وقد تراءى لنا بعد الطبع أن نعود إلى الأصل مرة أخرى . وأغلب هذا الصواب محتمل .

| | | | |
|----|----|-------------------------------|----------------------------------|
| ٧٨ | ١٠ | وإن كل أربة لها جنس، فإن ما.. | فأما كل أربة لها جنس، فإن ما.. |
| ٨٤ | ٨ | معوثة | مؤونة [الأصل] |
| ٨٤ | ١٢ | للحفظ | إلى الحفظ |
| ٨٥ | ١١ | بتمثل | تمثل |
| ٨٥ | ١٣ | وبالهيولى | هو لا هو [الأصل] |
| ٨٥ | ١٥ | مثال | بمثال |
| ٩١ | ١ | القائم | المفاير [كذا] |
| ٩١ | ٥ | الجنس | الأنس |
| ٩٣ | ١٧ | مناه | متناه |
| ٩٤ | ١ | بعد | توجد إشارة من الناسخ لكامة ساقطة |
| ٩٥ | ٨ | موجودة | فى الأصل موجبة وهو غير صحيح |
| ٩٥ | ١٧ | كان | فكان |
| ٩٨ | ١٢ | فإن أمكن غير ذلك | فإن أمكن ذلك |
| ٩٨ | ١٤ | يساوى | مساوى [كذا الأصل] |
| ٩٩ | ١٢ | بلا | لا |
| ٩٩ | ١٢ | وكلما | فكل ما [بالأصل] |

| صواب | خطأ | سطر | صفحة |
|----------------------|----------------|-----|------|
| لا من شيء | من لا شيء | ١٤ | ١٠٠ |
| بوجوده [بالأصل] | وجوده | ٧٤٦ | ١٠٣ |
| وبعده [بالأصل] | وعده | ٧ | ١٠٣ |
| المعروض فيه مستفاد | المعروض مستفاد | ١٢ | ١١٠ |
| ليس [بالأصل] | أيس | ٥ | ١١٢ |
| موجودة | موجودة موجودة | ٦ | ١١٦ |
| فإذ | فإذن | ١٢ | ١١٨ |
| مالحق | ما يلحق | ١٠ | ١٢٠ |
| أعظم من | أعظم منه من | ٨ | ١٢٣ |
| محال شنيع [بالأصل] | محال بشع | ١٥ | ١٢٣ |
| وشناعة | وبشاعة | ١ | ١٢٤ |
| تبيين | يبين | ٨ | ١٢٤ |
| أيضا لا قولا | أيضا قولا | ١ | ١٢٤ |
| مرسلا | مرسلا بالإضافة | ١٧ | ١٢٤ |
| فإذ | فإذن | ١٦ | ١٢٦ |
| لا آحاد | ولا آحاد | ٩ | ١٢٧ |
| العدد الذي إن | العدد الذي | ١٢ | ١٢٧ |





893.7991

K576

DATE DUE

GL FEB 20 1985

GL INAK 17 1985

REF. OCT 15 1987

DEC 10 1990

NOV 26 REC'D

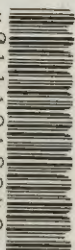
201-6503

Printed
in USA

FEB 12 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

0111816848



0111816848

NOTER STICKS

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU58848550

893.7991 K576

Kitab al-Kindi ila a